

volum coordonat de

François Furet

POLIROM

Omul romantic



Contribuția traducătorilor :

Giuliano Sfichi (coordonator) : *Introducere, Femeia, Dascălul, Preotul, Revoluționarul* (franceză)

Diana Botea : *Burghezul* (germană)

Nadia Farcaș : *Muncitorul* (engleză)

Dragoș Cojocaru : *Intelectualul, Medicul* (italiană)

Coperta : Manuela Oboroceanu

Redactor : Adina Cobuz

L'Uomo romantico

© 1995 by Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

The Romanian language edition arranged
through the mediation of Eulama Literary Agency

© 2000 by Editura POLIROM Iași, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM

Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. Box 266, 6600

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale :

Omul romantic / volum coordonat de François Furet ;
pref. de Elena Brăteanu ; trad. coord. de Giuliano Sfichi
Iași : Polirom, 2000

304 p. ; 23 cm – (Plural M)

Tit. orig. (ita) : *L'Uomo romantico*

ISBN : 973-683-543-X

I. Furet, François (coord.)

II. Brăteanu, Elena (pref.)

III. Sfichi, Giuliano (trad.)

008"18"

Printed in ROMANIA

volum coordonat de
François Furet

OMUL ROMANTIC

Prefață de Elena Brăteanu
Traducere coordonată de Giuliano Sfichi

POLIROM
2000

Prezentarea autorilor

BRONISLAW BACZKO (Varșovia, 1924) este profesor la Facultatea de Litere, Universitatea din Geneva. Printre lucrările sale traduse în italiană amintim *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Torino, 1979, și *Come uscire dal Terrore. Il Termidoro e la Rivoluzione*, Milano, 1989.

PHILIPPE BOUTRY (Villfranche-sur-Saône, 1954) predă istorie contemporană la Universitatea Paris XII – Val-de-Marne și este director al Centre d'anthropologie européenne al École des Hautes Études en Sciences Sociales. Este autorul lucrărilor *Martin l'archange* (în colaborare cu Jacques Nassif), Paris, 1985, și *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Paris, 1986.

GIORGIO COSMACINI (Milano, 1931) este medic primar radiolog la Ospedale Maggiore din Milano și profesor de istoria igienei la Università degli Studi din același oraș. A publicat, printre altele, lucrările *Storia della medicina e della sanità in Italia (1348-1918)*, Laterza, Roma – Bari, 1994, *Medicina e sanità in Italia nel Ventesimo secolo (1918-1945)*, Laterza, Roma – Bari, 1989, *Storia della medicina e della sanità nell'Italia contemporanea (1945-1993)*, Laterza, Roma – Bari, 1994.

SERGIO GIVONE (1944) este profesor de estetică la Universitatea din Florența. Dintre lucrările sale amintim *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma – Bari, 1984, *Storia dell'estetica*, Laterza, Roma – Bari, 1994, *La questione romantica*, Laterza, Roma – Bari, 1992, *Storia del nulla*, Laterza, Roma – Bari, 1995.

HEINZ-GERHARD HAUPT (Göttingen, 1943) predă la Martin-Luther-Universität din Halle-Wittenberg. A publicat lucrarea *Storia sociale della Francia dal 1789 a oggi*, Laterza, Roma – Bari, 1991; este coordonatorul lucrării *Luoghi quotidiani nella storia d'Europa*, Laterza, Roma – Bari, 1993.

STÉPHANE MICHAUD predă literatură generală și comparată la Universitatea Paris III – Sorbonne Nouvelle. A publicat, printre altele, *Muse et Madone. Visages de la femme de la Révolution française aux apparitions de Lourdes*, Paris, 1985; este autorul unui eseu publicat în volumul IV al lucrării *Storia delle donne in Occidente* (coordonată de Georges Duby și Michelle Perrot), Laterza, Roma – Bari, 1993.

SIDNEY POLLARD (1925) este profesor emerit de istoria economiei la Universitatea din Bielefeld. Dintre operele sale traduse în italiană amintim *La conquista pacifica. L'industrializzazione in Europa dal 1760 al 1970*, Bologna, 1989, și *Il sogno di David Owen: mito e realtà. Le origini della cooperazione in Gran Bretagna*, Roma, 1992.

FABIENNE REBOUL-SCHERRER (Paris, 1956) și-a urmat studiile sub îndrumarea lui François Furet și a Monei Ozouf. A publicat, printre altele, *La vie quotidienne des premiers instituteurs, 1833-1882*, Paris, 1989; *L'étrange rentrée de 1843*, Paris, 1993.

Prefață

Există, cu certitudine, o „lume” romantică, recunoștea Luc Ferry, în *Homo Aestheticus*. O lume coerentă, cu o ideologie, o metafizică, un sistem de gândire instituționalizată și cu strategii de acțiune specifice fiecărui domeniu, inclusiv estetic, toate fiind recognoscibile dincolo de numeroasele contradicții sau paradoxuri prin care această lume își manifestă propriul dinamism. În termeni hegelieni, propria dialectică și devenire. Ne referim la acea lume care s-a născut după 1789, la răscruce de istorie, pentru a împărtăși, cel puțin vreme de o jumătate de secol – între 1814 și 1848, precizează, oarecum restrictiv, François Furet –, „principiile revoluționare” și, o dată cu ele, „o pedagogie antidemocratică promovată de monarhiile supraviețuitoare” din întreaga Europă.

În această perioadă, în care prind contur cele două clase cofondatoare ale unei noi civilizații, burghezia și muncitorimea – avînd fiecare aspirații, idealuri și comportamente ce țin de tradiții aristocratice nostalgice remanente, greu de abandonat, mai ales în domeniul moralei și al mentalităților, precum și de proiecții înfiripate din imperativele unui prezent deschis expansiunii industriale, comerciale, financiare, coloniale etc. sau din intuițiile, adesea utopice, ale viitorului –, subiectivitatea umană trăiește elanul emancipării individului, parcurgînd rapid drumul de la afirmarea independenței acestuia pînă la proclamarea autonomiei lui, în raport cu societatea și istoria. În opoziție cu subiectul „metafizic” al secolelor anterioare, noua ontologie privilegiază acel om „problematic”, despre care vorbea G. Lukács în a sa *Teorie a romanului*, ca subiect nevoit să înfrunte refuzul sensului abstract de a se încorpora în imanența concretului și, deopotrivă, haosul unui obiectiv parcellar, evenimential, fragmentat de istorie, pentru a-i conferi el însuși un sens, prin propria-i acțiune.

Ocupînd o poziție pe cît de inconfortabilă, pe atît de darnică în „multiple situații posibile” (*ibid.*), susceptibile de a fi valorificate practic, dar și imaginar, omul acestei epoci este, prin excelență, un om al ambivalenței, al intervalului: oscilînd „între două epoci, între două societăți, între două civilizații” (*ibid.*) atunci cînd este perceput ca „burghez” în istorie, el se leagănă între acțiune și visare himerică, intimitate și universalitate, energie vitală debordantă și pasivitate maladivă, spiritualitate și pragmatism, ironie și dolorism, în fine, între farmecul relativului fugar și nostalgia eternului imuabil, atunci cînd se lasă captat simbolic, *in figuris*, ca René, Adolphe, Obermann, Octave, Joseph Delorme, Dominique... sau ca atîtea alte voci lirice deliberat identificate cu un ipotetic, dar „fratern” și „ipocrit” – tocmai pentru că este real – cititor, după celebra spusă a lui Baudelaire.

Cercetarea literară s-a aplecat, cu predilecție, asupra fenomenologiei conștiinței romantice, postulată, în primul rând, de viziunea sa „antropo-cosmomorfică” (Georges Gusdorf, *L'Homme romantique*) despre lume și om, pe care l-a situat în centrul universului, în ipostaza lui creatoare, de artist, sau – după cum spune Fichte – ca „eu absolut” identificat, în esență, „actul creator”. Reamintim că, în cultura română, observația a fost făcută de Lucian Blaga, în 1926, în studiul „Despre romantism”, din *Fețele unui veac*. Fiind artist „acela care-și are centrul în el însuși” (Fr. Schlegel), romanticul se caută, mai înainte de orice, pe sine, descinde în abisurile interioare ale subiectivității, se autoanalizează, într-o înfrigurată căutare a propriei densități. Expansiunea eului romantic se sublimază în „reveria poetică”, ale cărei ritmuri fluid lirice îl poartă, inevitabil, spre obîrșii: cele personale și cele colective, pe tărîmuri de reconciliere a mitului individual cu miturile umanității, cărora le împrumută forme flexionare moderne.

Din acest punct de vedere, s-a afirmat, pe bună dreptate, că însingurarea sufletului romantic reprezintă numai un moment, trăit din nevoia de „tăcere sfîntă” (Vigny), de reculegere indispensabilă reflecției și creației. Fără a fi exclusiv narcisică, solitudinea se vrea, fundamental, în serviciul unei comunicări esențializate cu semenii. Ea dă seama, o dată în plus, de plasticitatea unui psihic retras în sine pentru a decanta influxurile lumii, către care și-a deschis porțile larg, uneori nebunește, pînă la limitele pierderii de sine, și căreia îi dăruiește, în final, mesajul său, oricît ar fi el de teatralizat.

În subtext, conștiința romantică își reafirmă astfel solidaritatea cu ambianța epistemică generală a epocii, dominată de trei discursuri-pilot: științele economice, biologia și științele limbajului, a căror dinamică, analizată de Michel Foucault în *Les Mots et les choses*, reflectă fascinația unanimă a spiritelor vremii față de originile vieții, ale producției de valori materiale și ale culturii, precum și față de mecanismele funcționale ale evoluției lor. Prin retorica antitezei, dialectizînd unitatea și diversitatea, unicul și multiplul etc., se exprimă analogic, de o parte și de cealaltă, aceeași aspirație spre *totalitate*, conceptul-cheie prin care conștiința romantică atinge și depășește propriile-i limite, inserîndu-se într-o istorie a libertății.

Corelativ, face acest lucru și pe calea instaurării unei originale viziuni „etice” (Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*) asupra lumii, în interiorul căreia se declină problematicile *răului* și ale *puterii*, în versiuni mitologice grăitoare pentru contemporani, dar și pentru urmași, căci uneori acestea vorbesc despre adevăruri încă actuale. Așa se întîmplă cu mitul sufletului surghiunit, cu cel al divinității nedrepte, cel al regelui, al lui Prometeu ș.a., cărora li se pot alătura figurile utopicilor, avataruri moderne ale lui Faust (H. Peyre, *Qu'est-ce que le romantisme?*), revoluționarii îndrumați de Libertate, în celebra pictură a lui Eugène Delacroix, în fond, ale tuturor acelor care, precum Poetul, își pun viața sub semnul „Îngerului Libertate” (V. Hugo, „Stella”, în *Les Châtiments*) și al Progresului, „proces necesar și înaintare voită spre mai bine” (P. Bénichou, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*), indiferent de zările către care privesc

atunci cînd se angajează să le dea un conținut concret. Căci discursul romantic asumă, într-un mod specific, funcțiile gnoseologică, etică, metafizică ale comunicării, imprimîndu-le o dimensiune mesianică, didactică, altruist jertfelnică.

Dar înclinația definitorie spre sublimare și elanul idealizării ce poartă, incontestabil, conștiința romantică spre culmile ființei sînt indisociabile de trăirea lor imediată, bogat nuanțată, pe planul experienței concrete. Pe acest teritoriu, ele însușesc comunitățile, sub stindardul aceluiași mentalități, iar purtătorii de cuvînt semnificativi ai „stilului” epocii, investiți cu statutul de roluri sociale, pot fi, alături de Poet și împărtășindu-i spiritul, preotul, medicul, intelectualul, învățătorul, revoluționarul, așa cum reiese pentru prima dată, în mod explicit, din studiile reunite în această carte.

Sub patronajul istoric lui François Furet, reputat specialist în analiza fenomenelor Revoluției de la 1789, care semnează prefața prezentului volum, cercetările propuse de Gerhard Haupt, Fabienne Reboul, Giorgio Cosmacini, Philippe Boutry, Sergio Givone, Bronislaw Baczko, Sidney Pollard și Stéphanie Michaud se afiliază, metodologic, investigațiilor științifice din domeniul istoriei și sociologiei, în dorința de a restitui acel back-ground al continuității unei epoci, din care se alimentează și țîșnesc evenimentele.

Lipsesc din acest peisaj studii despre moravuri, despre comportamente nu numai morale, ci și fiziologice, să spunem, știut fiind că pentru gîndirea romantică fizicul și moralul se determină reciproc și că există, în epocă, o adevărată modă care privilegiază valoarea, albeața marmoreană a tegumentelor, accentuată de strălucirea ochilor, de preferință negri și melancolici, slăbiciunea, de cele mai multe ori simptom al bolilor pulmonare, pe lîngă alte preferințe, inclusiv vestimentare, prinse în jocul libertății și al constrîngerilor convenționale. Desigur, o istorie a mentalităților în epoca romantică rămîne, teoretic, un deziderat, o speranță de sinteză care să completeze demersurile punctuale realizate pînă în prezent. Aceasta nu diminuează însă cu nimic valoarea lor, ba dimpotrivă, deoarece savoarea și densitatea informației, coroborate cu perspectiva generală asupra perioadei discutate, sporesc, indubitabil, atractivitatea lecturii.

În remarcabilul studiu consacrat *Femeii*, de Stéphanie Michaud, cititorul descoperă cu interes multiplele roluri sociale pe care femeia romantică le joacă pe scena istoriei, în pofida restricțiilor juridice prin care i se impune statutul de ființă „iremediabil absentă”, fiind veșnic ținută sub tutelă, dependentă, în ciuda frivolității sau a vanității sub care se ascunde deseori și departe de imaginile stereotipe, reduționiste, ce i-au fost făurite, uneori, cu mijloace literare. De exemplu, în romanul popular, unde clișeele perpetuează o imagine polarizată: „femeia cinstită, victimă a persecuțiilor” vs. „femeia perfidă”, sursă a „tuturor relelor și scandalurilor”. Sau în poezia idealizantă, unde, „dus pînă la cea mai înaltă expresie, cultul femeii se încarcă de dispreț”, semnînd „înăbușirea unei libertăți”.

Realitatea arată că femeia romantică, asemenea unui „seismograf” deosebit de sensibil, „înregistrează pînă și cele mai slabe mișcări ale crizei romantice. [...] Ea determină un mod sexuat de a fi în lume. Împărtășește contradicțiile vremii, fiind capabilă să cauționeze vechea epocă sau, dimpotrivă, să proiecteze o nouă perspectivă asupra evenimentelor, deopotrivă pragmatică și utopică”. Prin imaginația și gustul fericirii, colorate de o iremediabilă melancolie, dar cu simțul cotidianului, femeia „inventează”, devine actriță pe scena politicului, a moralei, religiei, literaturii, exercitîndu-și libertatea cu o pregnanță din ce în ce mai evidentă. Olympe de Gouges, doamna Roland, Théroigne de Méricourt, Claire Lacombe, Pauline Léon, în vremea Revoluției de la 1789, în Franța, femeile republicane de la Mainz, în Germania, sau de la Neapole, în Italia, precum Caroline Böhmer, Eleonora de Fonseca Pimentel sau englezoaica Mary Wollstonecraft ș.a., alcătuiseră o galerie-model a femeilor-cetățean, care se va resuscita în memoria descendentelor lor, în preajma anului 1848, deși acestora acțiunea politică le va fi refuzată cu obstinație. Cu pași mărunți, discret, dar eroic, pe eșafod, în cluburi, pe baricade, în presă, în exil sau prin saloane, condiția feminină desfășoară, în timpul Revoluției, apoi al Romantismului, o considerabilă energie în vederea emancipării sale. Figuri de seamă, precum Dorothea Schlegel, Rahel Varnhagen, doamna de Staël, apoi Flora Tristan, George Sand, Marceline Desbordes-Valmore etc., intră în memoria colectivă ca simboluri ale unor situații sociale, în care inițiativa feminină a încercat să se exprime liber, pe toate planurile, dar mai ales pe cel moral. Căci femeia rămîne modelatorul unei familii nucleare puternice, avînd drept suport afecțiunea, grija pentru copii, sentimentul religios. Toate acestea îl îndreptățesc pe Stéphane Michaud cînd spune: „De acum înainte, istoria se scrie și la feminin”, iar pe cititorii de azi să constate, încă o dată, cît de labile sînt frontierele și periodizările temporale, cît de contemporane ne sînt unele aspirații romantice referitoare la condiția feminină.

La o concluzie asemănătoare, pe lîngă multe altele, sîntem invitați și în urma lecturii celorlalte studii ce recompun un posibil „inventar de epocă” (Fr. Furet), prezentînd „personaje ce permit conturarea spiritului epocii” și care „au fost alese mai puțin pentru funcția lor socială *stricto sensu* și mai curînd pentru valorile pe care le slujesc și le întruchiează: dascălul, apostol al învățăturii; medicul, imagine a științei; preotul, prin care religia continuă să lupte pentru adevărul revelat împotriva ofensivei modernității”.

În epoca studiată, învățătorul – ne spune Fabienne Reboul – cunoaște o perioadă de ameliorare a condiției sale, care coincide cu „sacralizarea scriitorului”, conform celebrei analize a lui P. Bénichou. Se poate adăuga aici și dezvoltarea fără precedent a presei, o dată cu democratizarea ei, fapt de natură a stimula nu numai alfabetizarea, ci și, de la un anumit nivel, însăși profesia de scriitor. Format sub aripa Bisericii, multă vreme subordonat ei, învățătorul este chemat să dea viață unor țeluri importante: „de alfabetizare, desigur, însă și de moralizare, de realizare a coeziunii naționale și de menținere a ordinii sociale”, valabile oriunde și-ar exercita profesia, căci vocabularul devine internațional, iar proiectele, presupunînd

deja călătorii de studii în alte țări, se dovedesc similare în Franța, Prusia, Italia, Olanda, Europa de Nord sau de Răsărit.

Viața institutorului – termen adoptat de legea din decembrie 1792, în Franța revoluționară – se scurge sub semnul unui paradox: sărăcie materială, pe de o parte, și noblețe a misiunii, recunoscută public de autorități, pe de altă parte. Valoarea lui este aceea a unui vehiculator de norme sociale, el trebuind să se detașeze, oarecum, de propriul destin pentru a se dărui, cu generozitate, idealurilor naționale, prin „guvernarea minților” (Guizot). În Franța, în Prusia, în Țările Române, pretutindeni în Europa, asistăm la o „suprainvestire ideologică a școlii”, ceea ce reprezintă o premisă atât pentru perfecționarea pedagogiei, cât și, mai ales, pentru o mobilizare înflăcărată a învățămîntului la formarea unei conștiințe naționale și democratice.

Provenit din rîndurile populației sărace, cel mai adesea, modest instruit el însuși, exercitînd o influență notabilă asupra concetățenilor săi, institutorul romantic îmbracă, în culorile republicane ale anului 1848, aspectul de suport real al unei imagini simbolice: aceea a „intellectualului” sărac și revoltat, sortit unei frumoase cariere”. Dar pînă atunci, el rămîne, în mod fundamental, un dispensator de cunoaștere și de civism.

Unificatoare se vrea, în esență, și religia romantică, atât de diferită de catolicismul sau de protestantismul tradițional din Europa Occidentală, în raport cu care constituie o „erezie”, după cum remarcă P. Bénichou, date fiind noile sale atribute: „naturală, spiritualizată, estetizată, istoricizată” (*Le Temps des prophètes*). O dovedește preotul romantic al secolului al XIX-lea, aflat la convergența a două filiații: „eclezială” și „istorică” (Ph. Boutry), și al cărui chip ne apare în opera lui Balzac.

În primul rînd, personajul preotului i se dezvăluie autorului ca un novator în domeniul „reprezentărilor colective”: cu o siluetă subțire și ochi arzători, luminați de credință și speranță, el este o ființă de excepție. Actor și spectator în lupta dintre gesturile cotidiene mărunte și măreția misiunii providențiale cu care se simte învestit, el se pune, cu voință militantă, în slujba semenilor și a „viitorului”. Ph. Boutry observă: „...Preoții balzacieni sînt niște voluntari: ei nu îndeplinesc o funcție, ei îmbrățișează o cauză. [...] Vocația lor s-a strămutat în misiune”. Pentru că, în viziunea romanticului care a fost, în bună măsură, Balzac, preoții se dedică ameliorării condițiilor de viață ale năpăstuiților, făcînd operă de utilitate socială la sate, unde speră, fără iluzii deșarte, să întrețină acea stare politică de „obediență pasivă a maselor în cadrul statului” (*Le Médecin de campagne*), pentru a preveni marile cataclisme ce se anunță la orizont. Între vechi și nou, preotul balzacian își dovedește romantismul prin „vocația sa individuală, dramatizată și căpătînd valențe eroice, într-o lume devenită ostilă” (Ph. Boutry).

La capătul unui demers exacerbat eretic față de filosofia Luminilor, în Franța, conștiința romantică ajunge la „reinventarea” „creștinătății”, în sensul de societate creștină, invocînd drept criteriu suprem al adevărului „rațiunea istorică”, identificată cu o tradiție regăsită peste secole, indiferent

dacă aceasta trimite la dreptul familiilor (Louis de Bonald), la autoritatea providențială a papilor (Joseph de Maistre) sau la simțul comun al popoarelor (F. de Lamennais). În celelalte țări europene, atitudinea tradiționalistă se exprimă mai puțin vehement decât în Franța, unde se formulează exigența „conservării integrale a tezaurului de credință (*depositum fidei*), ca și a unei vizibilități a cultului și a instituției ecleziiale” (Ph. Boutry), în toate domeniile: arhitectural, sacramental, liturgic, social. Aceasta pentru că, spunea Lamennais, „cultul este acțiune”, iar „Biserica sau mulțimea credincioșilor care practică adevărata Religie este o societate vizibilă” (*Essai sur l'indifférence en matière de religion*). Prin intermediul argumentelor „acțiune” și „mulțime”, preotul Lamennais aderă la ideologia romantică, pe care a slujit-o cu mare elocință, tot așa cum, redescoperind emoționalul și esteticul în religiozitatea Evului Mediu, Chateaubriand va exalta frumusețea cathartică a catedralelor, iar Montalambert va proslăvi „libertatea generală” a religiei medievale.

Istoric, idealizant, contradictoriu, Romantismul religios, în cadrul căruia evoluează și preotul, se deschide emotivității, căpătînd cu timpul o dimensiune „feminizată” (Fr. Furet), dar și poetică, prin interiorizarea noii sensibilități, bîntuită de neliniști și nefericire. Ca și poezia, religia romantică ajunge la o interpretare „apocaliptică sau escatologică, după caz” a „vremurilor rele”, urmată, în planul acțiunii, de smulgerea din cotidian și îndepărtarea de casă, de plecarea în misiuni în America, Asia, Oceania, Africa și dobîndirea, în acest context, a unei aure sacrificiale, de martir. Nu sîntem departe de fenomenologia reveriei nocturne, pe care a prezentat-o Maurice Blanchot, în *L'Espace littéraire*: elan cognitiv spre sferele necunoscutului, expansiune a eului, altruism, risc și sacrificiu care, într-o măsură importantă, se regăsesc și în poetica voiajului romantic, atît imaginar (Nerval), cît și existențial (Petrus Borel), iar, mai tîrziu cu cîteva decenii, în marea aventură a lui Rimbaud pe pămînt african.

Se știe că preotul veghează la alinarea suferințelor sufletești, iar medicul la vindecarea disfuncțiilor trupești. În epoca romantică, Giorgio Cosmacini descoperă că principalul instrument descriptiv al medicinei se regăsește în „oposițiile dintre speculațiile metafizice și autoevidențele empirice”, opoziție care transformă parțial *biologia* – noua știință denumită astfel, în 1802, de Gottfried Reinhold Treviranus – într-o aplicație practică a unui capitol din *Naturphilosophie*, acea „metafizică neoplatonizantă”, indisociabilă de concepția „unitară și vitalistă” asupra lumii.

Făcînd inventarul diverselor doctrine medicale ale timpului (scoțianul John Brown, medicul Andreas Röschlaub din Bamberg, Adalbert Friedrich Marcus, Dietrich Georg Kieser, Johann Wilhelm Ritter, Hahnemann, Laënnec, Lorenz Oken, Gall, Broussais ș.a.), autorul insistă asupra faptului că „Romantismul, în general, nu se exprima numai în sensul reductiv, general acceptat, indicînd o ideologie culturală sau o atmosferă literară; el se exprima și în sensul, mai larg și mai profund, indicînd o adevărată *Weltanschauung* inspiratoare a gîndirii și făptuirii omului în lume, prin

urmare viziunea sa asupra naturii, teoriile sale asupra vieții, concepțiile sale asupra bolii, practicile sale de îngrijire sau de redobândire a sănătății”.

Traversînd, la rîndul lor, un cîmp contradictoriu, diferit solicitat de metafizica „vieții”, de știința teoretică (idealismul german, vindecarea analogică, frenologia, magnetismul, mesmerismul, teoria contrastimulilor, anatomia clinică și fiziologia), de practica experimentală și de o cazuistică diversă, din care răzbate teama de moarte a bolnavilor, medicina romantică se autodescrie cel mai adesea metaforic, iar medicul ni se dezvăluie sub înfățișarea a două figuri simbolice: pe de o parte, marele specialist, către care se îndreaptă stima și recunoștința generală, dominîndu-și cu autoritate anturajul profesional și devenind, progresiv, depozitarul unei puteri recunoscute social, și, pe de altă parte, medicul de țară, practician modest, încurajîndu-și mai mult psihologic bolnavii, dar căruia contactul direct cu lumea îi confirmă, clipă de clipă, coprezența vieții și a morții în cotidianul existenței, unul dintre postulatele majore ale conștiinței și medicinei romantice.

Documentele epocii, printre care figurează o scrisoare a lui Stendhal, din 14 aprilie 1818, referitoare la medicul italian Rasori, citată de G. Cosmacini, atestă faptul că, în cazurile cele mai strălucite, medicul este „inventator” și, în plus, „poet și scriitor de mare merit”, ceea ce ne sugerează că, încă de la începuturile sale romantice, modernitatea a intuit ideea unui *poëin* analogic între știință și artă care, „separate la bază”, trebuie „să se unească la vîrf”, după cum avea să spună Flaubert, dar și Baudelaire, atunci cînd, vorbind despre poezia parnasiană, vedea în simbioza artei cu știința unul dintre fenomenele majore ale spiritului epocii.

Oricare ar fi poarta de intrare aleasă, lumea romantică introduce într-o ambianță intelectuală specifică, în interiorul căreia *Arta* joacă rolul preminent de dispensator de spiritualitate. Mai mult decît oricare alt personaj simbolic al vremii, intelectualul romantic o dovedește prin întregul său parcurs, considerînd că „lumea trebuie să fie romantizată”, pentru a prelua cuvintele preotului german Novalis, citat de Sergio Givone în studiul consacrat acestui subiect.

Postulatul estetic, asumat și trăit pînă la obsesie de toate marile spirite ale epocii romantice, implică renunțarea la descoperirea unui adevăr universal exclusiv pe calea argumentației strict raționale, în favoarea instaurării contemplației și a creației drept facultăți supreme întru exprimarea unui adevăr și a unei cunoașteri subiective, „în condițiile umane” (G. Gusdorf), care, evoluînd către nihilismul sfîrșitului de secol, îi va permite lui Nietzsche să proclame inexistența divinității, inexistența „faptelor” și existența numai a „stărilor de fapte”. Coroborat cu aneantizarea nostalgică a lumii („O singură ființă îți lipsește și totu-i vlăguit”, Lamartine, *L'Isolément*), cu aspirația de a-i depăși finitudinea și cu dorința de cufundare în „indeterminare” (G. Poulet, S. Givone), postulatul estetic este privilegiat de intelectualul romantic în măsura în care „arta... deschide calea către religia libertății”, percepută ca efect de demnitate în cadrul confruntării sinelui cu propriul neant. Melancolic sau cu o „ironie

tragică”, spiritul romantic se atașează „formelor” vieții, năzuind să facă, pe cât posibil, din propria-i viață o „operă de artă” (Fr. Furet). În această perspectivă, el se întrușește ca *estet*, ca *hoinar* (*flâneur*) și ca *dandy*, dînd consistență de trăire unor strategii narcisice, ale căror mecanisme S. Givone are meritul de a le pune strălucit în evidență.

Punerea în „fabulă” sau „romantizarea” lumii îl caracterizează și pe istoricul romantic, dornic – precum Herder – să regăsească în „poezia sufletului”, fără de care „nu am putea... exista”, „fericirea existenței noastre”. Poezia despre care vorbește Herder, pe care o omagiază G. Vico, ca și „frumusețea” ridicată la rangul de suprem criteriu de organizare a lumii, de către adepții idealismului german, reușiți în jurul unui *System-programm*, ca și vibrația poetică a lui J. Michelet, am adăuga noi, țîșnesc din identificarea artei cu mitologia, proiectată spre orizonturi utopice, aparținînd fie trecutului imemorial, fie viitorului. Căci istoria, văzută ca o flexibilă întrepătrundere de mituri, devine ea însăși terenul propice de manifestare a ambivalenței romantice, oscilînd între, pe de o parte, fascinația filologului pentru originile limbilor și ale culturilor și, pe de altă parte, proiectarea imaginară a viitorului, ambele privite de diverși visători și vizionari cînd cu optimism, cînd cu neîncredere și neliniște, dacă nu cumva, uneori, cu un surîs enigmatic. Cert este că, dincolo de exacerbarile doctrinar-politice ale uneia sau alteia dintre înclinații, istoria romantică a contribuit la formarea și educarea unui spirit „național”.

Cu toate acestea, intelectualul romantic rămîne mai ales un *melancolic*, stîmjenit de finitudine, însetat de infinit și trăind „plăcerea... de a oscila nehotărît între acești doi poli”. Despre el mărturisește, cu toată splendoarea ce o definește în istoria culturii, întreaga literatură romantică europeană, de la Byron, Shelley, Chateaubriand, Senancour, J. Keats, Musset, la Nerval și Leopardi, fără a-i uita pe toți ceilalți mari artiști, pentru care frumosul nu poate veni pe lume fără „conștiința durerii și a morții”. Înțelegem în final că „intelectualul romantic al lui Sergio Givone semnează actul de naștere al tragicului modern”, pentru a relua, încă o dată, cuvintele introductive ale lui Fr. Furet.

Dacă termenul de *intelectual* implică nu numai un fel de a gîndi și de a simți, ci și un fel de a acționa, tolerant, democratic, așa cum, se pare, l-au conceput Clemenceau și partenerii săi de luptă, la sfîrșitul secolului, în contextul desfășurării afacerii Dreyfus, atunci, cu siguranță, omul romantic – în postura de preot, medic, institutor, gînditor, dar mai cu seamă revoluționar – precedă și netezește drumul afirmării convingătoare, în istorie, a unui rol social care-și va impune cu energie prezența în secolul XX, citit deja de unii cercetători ca „secol al intelectualilor”.

Pentru a realiza „un portret de grup al revoluționarilor” în epoca romantică, Bronislaw Baczko propune, dintru început, o definiție operațională: „sînt revoluționari cei care imaginează, gîndesc și își organizează acțiunea politică în funcție de un proiect de revoluție sau, ca să ne exprimăm altfel, în funcție de alegerea unei revoluții ca mijloc de realizare

a proiectului politic". Indiferent de modul în care am judeca această definiție, recunoaștem că ea îi permite autorului să-și ducă la capăt intenția explicită de a insista asupra „modernității acestei figuri politice”, ca mod al unei existențe colective, bipolarizată (pro și contra), bazată pe comunitatea de opinii politice, voința de creație etc., așa cum, în bună parte, i-au fost transmise de Revoluția de la 1789, glorificată de Filippo Buonarroti, în 1829, în lucrarea *Conspiration pour l'Égalité, dite de Babeuf*, de Lamartine, în 1848, în a sa *Histoire des Girondins*, considerată de istorici un document ideologic marcant în pregătirea Revoluției din 1848, sau de *Mizerabilii* lui Victor Hugo, unde tonul înflăcărat romantic al poetului vizionar îi făurește, hiperbolic, o aură religios poetică: „...Revoluția franceză e cel mai mare pas înainte al omenirii. [...] Ea a dat frâu liber tuturor necunoscutelor sociale, [...] a făcut să se reverse pe pământ valuri de civilizație. [...] Revoluția franceză e o încoronare a omenirii”.

Observăm, în trecere, că numeroasele documente și argumente istorice reunite de autor sînt de natură a fortifica interpretările literare privind logica internă a mișcării romantice, scandată într-o primă fază de ritmurile introspecției și apoi, după 1830, de deschiderea către orizonturile gîndirii umanitare și ale acțiunii revoluționare, logică pe care Maurice Blanchot (*La Part du feu*) a regăsit-o, simetric, în evoluția suprarealismului, la un alt început de veac.

După eroicul model al lui '89, omul romantic imaginează atît gloria unor destine individuale, cît și un mesianic „progres” viitor al societății, tangibile prin acțiunea concretă în cadrul mișcării carbonarilor, al societăților secrete, al asociațiilor de studenți sau al unui partid revoluționar. Ideea partidului revoluționar datează, de altfel, din această epocă, prezentîndu-se ca rod al unei reflecții trecute prin experiența liberală, republicană, utopică și, nu în ultimul rînd, francmasonică. Chiar dacă vizionarismul mesianic îi este aspru sancționat de istorie, revoluționarul romantic, „prea visător și insuficient de pragmatic”, reușește să impună totuși, pe scena acesteia, o revendicare originală, sortită succesului: este vorba de imperativul național și democratic, la ora emancipării universale a omenirii, pentru care au militat Louis Blanc, Hugo, Marx, Mazzini, Herzen, Kossuth etc.

Ne-ar fi plăcut aici, ca și în alte capitole ale cărții, să întîlnim referiri și la istoria și culturile sud-est-europene, inclusiv cele românești. Aceasta cu atît mai mult cu cît autorul însuși recunoaște existența în epocă a fenomenelor de „înternaționalizare” a societăților secrete sau de transfer al epicentrului mișcărilor revoluționare către răsăritul Europei. Noi am fi tentați să lărgim sfera exemplelor, incluzînd relațiile, contactele, contribuțiile personale, prezența efectivă în vîltoarea evenimentelor din alte țări, aducînd în discuție figuri de frunte ale generației pașoptiste din Țările Române și din Transilvania. Riscăm întrebarea: să se configureze oare, prin aceasta, un deziderat care să incumbe numai specialiștilor români sau sud-est-europeni, într-un moment ce aparține istoriei, deja în mers, a integrării europene și a dialogului dintre culturi?

Fie și numai o asemenea întrebare ar putea constitui un indiciu al interesului și al bogăției de gânduri personale pe care le poate genera, în conștiința cititorului, această carte incitantă, savantă și plină de sevă, în care reînvie destine colective și individuale, cunoscute și mai puțin cunoscute, surprinse în contextul lor genuin, dar purtătoare ale unei modernități nebănuite uneori.

Reamintindu-ne definiția dată de Baudelaire Romantismului, în *Salonul din 1846*: „Cine spune Romantism spune artă modernă – adică intimitate, spiritualitate, culoare, aspirație către infinit, exprimate prin toate mijloacele pe care le conțin artele”, sîntem tentați să conchidem afirmînd că în cartea de față regăsim atribuțiile esențiale ale Romantismului, așa cum defilau ele pe scena realității trăite, exprimate prin toate mijloacele pe care le comportă cercetarea socio-istorică de astăzi.

Elena Brăteanu
București, iulie 2000

Introducere

Omul romantic se naște și crește o dată cu societatea modernă în acei ani care despart 1814 de 1848, sfârșitul Revoluției franceze de reînceperea ei. Principiile de la 1789 au supraviețuit înfrîngerii Franței napoleoniene, iar spiritul lor se amestecă în mod inexorabil cu ideile și instituțiile bătrînelor monarhii care sperau că l-au învins. Națiunile europene sînt obiectul unei vaste campanii antidemocratice, însă situația lor socială nu mai e la fel de aristocratică. Vechiul Regim, pe care francezii voiseră să îl desființeze aproape pretutindeni, supraviețuiește, însă cu prețul unor compromisuri cu ideile noi și parcă nesigur de el însuși, împăcîndu-se cînd cu constituționalismul, cînd cu egalitatea civilă, ducînd aproape peste tot o luptă defensivă împotriva spiritului epocii și a misterioasei evidențe a necesității sale.

Îl putem înțelege plecînd de la ceea ce marchează civilizația europeană a epocii cu o trăsătură aparte: dezvoltarea unei societăți în care clasa de mijloc joacă un rol tot mai important, emancipîndu-se față de ierarhiile tradiționale ale lumii aristocratice. Pentru a desemna această stare intermediară ce separă nobilimea de clasele populare, în epocă se folosesc fără nici o diferențiere termenii de *clasă de mijloc* sau *burgheză*; acest spațiu vag precizat în termeni economici a părut că primește o strălucită definiție politică de la evenimentele din 1789 prin constituirea reprezentanților celei de-a Treia Stări* în Adunarea Națională și prin tot ceea ce a urmat de aici. În acest fel, Franța a dat tonul epocii chiar și după ce a fost învinsă.

Citatul din *Dicționarul universal Larousse* prin care Heinz-Gerhard Haupt își începe studiul exprimă acest lucru foarte bine: „Numai Europa modernă a cunoscut burghezia, și în Europa, Franța este singura care a cunoscut o dezvoltare desăvîrșită a acestei instituții... Germania își avea orașele libere, Anglia Camera Comunelor; însă Franța a devenit în întregime burgheză...”. Luînd termenul de burghezie în accepțiunea sa instituțională și juridică, definiția arată foarte bine cum s-a format burghezia ca statut social în interiorul lumii aristocratice și cum a devenit numai în Franța, prin egalitatea civilă, un drept comun al întregii societăți. Definiția ne permite, de asemenea, să clarificăm caracterul mixt al epocii care ne preocupă, cea în care trăiesc generațiile romantice. Nici aristocratică, nici burgheză, epoca

* „Le Tiers État” (n.t.).

ține în același timp de două principii și de două lumi. Chiar și în Franța, unde aristocrația a fost desființată din punct de vedere juridic, ea păstrează încă urme importante în viața politică și mondenă a țării: realitatea ei socială se prelungește dincolo de cea de drept.

Este așadar pe deplin justificat demersul lui Gerhard Haupt care arată cum burghezul Europei romantice este încă pe jumătate prins în ierarhiile tradiționale ale societății organizate pe ranguri sau stări. El a crescut în această societate sau cel puțin în orașele ei, de unde și numele lui. Este acel locuitor al „burgurilor”, definindu-se, ca și ele, prin privilegiile sau „libertățile” sale și formînd elementul conducător al celei de „a Treia Stări” sau al „comunelor”. Orașul i-a fost leagăn, însă nu l-a putut închide între zidurile lui. Burghezul posedă adesea o bucată de pămînt și o casă *extra muros* * și adaugă renta funciară la diferitele tipuri de venituri ce îi permit să trăiască fără a munci sau muncind doar puțin. Într-o societate în care trîndăvia nobiliară constituie marca rangului social, el se străduiește cel puțin să trăiască precum un nobil, dacă nu poate să desființeze granița cutumiară care îl separă de acesta.

Dar, dacă Europa începutului de secol al XIX-lea vede perpetuîndu-se astfel vechea reprezentare a burghezului ca o elită citadină trăind în umbra monarhiilor și a nobilimilor, ea prezintă și noi întru-chipări ale condiției burgheze. Revoluția franceză a inventat burghezul emancipat prin intermediul politicii. Revoluția industrială, născută în Anglia și răspîndindu-se ici și colo pe continent, a dus la apariția burghezului emancipat prin intermediul capitalului. Cele două imagini nu coincid: burghezul francez, care a învins aristocrația, nu și-a schimbat modul de viață, iar Balzac îl descrie ca fiind lacom de pămînt, cămătar împătimit, negustor, rentier, oarecum la fel ca și strămoșul său din Vechiul Regîm. Burghezul capitalist trăiește cel mai adesea în Anglia sau în țările renane, chiar dacă își începe cariera triumfală aproape pretutindeni; reușita lui nu are însă drept condiție desființarea societății organizate pe ranguri.

Adjectiv ori substantiv, cuvîntul „burghez” desemnează, așadar, o ființă a stării intermediare: între două epoci, între două societăți, între două civilizații. Această stare comportă o multitudine de situații posibile pentru care Gerhard Haupt propune un inventar sistematic, bazîndu-se pe geografia Europei corectată de istoria ei. Cu cît înaintăm spre est, cu atît țările europene rămîn mai apropiate de Vechiul Regim aristocratic. Dar însuși Occidentul prezintă două variante foarte diferite ale burghezului modern, după cum este studiat din punct de vedere politic sau economic. Iar statele germane, în diversitatea lor, prezintă aproape toate imaginile juridice sau sociale ale modului de a fi burghez înainte ca Marx, începînd cu operele sale de tinerețe, să îl concretizeze

* „În afara zidurilor cetății” (n.t.).

într-o unică imagine oferită urii filosofilor și muncitorilor. Burghezul a fost țăpul ispășitor al nenorocirilor societății moderne chiar înainte de a-și îmbrăca în întregime în fapte rolul istoric.

Dacă este nevoie de o dovadă suplimentară a acestei nedesăvârșiri, este suficient să ne întoarcem către cealaltă clasă considerată constitutivă pentru societatea modernă: muncitorii. La începutul secolului al XIX-lea, termenul este necunoscut în limba engleză (*worker*). În franceză și germană (*Arbeiter*), el nu există decît cu o accepție restrînsă, și nu cu sensul general pe care l-a căpătat mai tîrziu. Aceasta deoarece, deși munca manuală a fost dintotdeauna diferențiată de celelalte activități, nu a oferit încă prilejul definirii unei imense clase umane printr-o situație socială asemănătoare. Contribuția lui Sidney Pollard reprezintă o contrapondere excelentă la cea a lui Gerhard Haupt prin faptul că prima realizează în cititorul ei social ceea ce a realizat cea de-a doua în ceea ce-i privește pe burghezi: demonstrarea diversității lumii muncitorești.

De la meșteșugarul tradițional pînă la muncitorul din uzină, ce multitudine de situații intermediare! Sidney Pollard le reconstituie caleidoscopul fără a ignora faptul că distincțiile sale conțin o doză de arbitrar datorată suprapunerii categoriilor. El distinge meșteșugarii și tovarășii lor, acea lume a muncii calificate apărută în Evul Mediu și, în mare măsură, încă organizată în bresle și asociații; cei care lucrează la domiciliu, în oraș sau la țară, și cărora un patron le distribuie materia primă, de exemplu țesătorii ce populează atîtea dintre satele Europei; muncitorii din fabrici și uzine, actori ghinionști ai noii dezvoltări industriale în care tonul este dat de Birmingham și Manchester; în sfîrșit, zilierii urbani sau rurali, vastă cohortă supusă capriciilor cererii de mîină de lucru.

Ca și burghezii, lucrătorii manuali ai acestei epoci formează grupuri foarte diferite nu numai prin genul de îndeletnicire căreia i se consacră, ci și prin locul pe care îl ocupă în producția de bunuri și prin situația socială de care se bucură; ceea ce înseamnă că ei se situează și pe o scară a timpului, în momentul în care meșteșugarul din Evul Mediu încă mai există, iar proletarul modern deja s-a născut. Cel dintîi rămîne acel aristocrat al îndemînării, acel păstrător al secretelor meseriei, ale cărui bresle alcătuiesc baza populării orașelor. Ca membru al unui corp oligarhic în care accesul nu se face decît în urma unei probe de măiestrie*, meșteșugarul e, în felul lui, un privilegiat. Fără să se grăbească, el fabrică de veacuri acele monumente și obiecte admirabile ce caracterizează încă stilul de viață european. Cei cîțiva tovarăși de care se înconjoară pot deveni, cu puțin noroc, maeștri-artizani. Chiar și cei care nu vor ajunge acolo sînt supuși unei ucenicii îndelungate ce

* În original, *chef d'œuvre* – lucrare dificilă prin care un meșteșugar își dovedea priceperea, fără de care nu putea fi admis ca membru al unei bresle (n.t.).

le oferă la angajare un monopol sau un avantaj în interiorul fiecărei bresle. Iar diferitele bresle de calfe îi primesc în cadrul lor pe acești lucrători ambulanți sau sedentari. Pe scurt, baza Europei muncitoare se află încă la adăpost de marea dezordine socială ce însoțește industrializarea și formarea de vaste mase proletare. Nu ea este cea mai dezavantajată. Chiar dacă nu poate evita riscurile conjuncturii economice și crizele cererii de mînă de lucru, cel puțin nu cunoaște înstrăinarea datorată mașinii și exploatarea femeilor și a copiilor.

Cu toate acestea, ideea socialistă nu a așteptat sfîrșitul Vechiului Regim industrial pentru a-și face apariția în istorie. Începînd cu sfîrșitul secolului al XVIII-lea, ea a constituit – prin Babeuf – un fel de remușcare a stîngii revoluționare franceze de a fi contribuit la înfrîngerea lui Robespierre. În aceeași epocă, ea a pătruns și în radicalismul englez; trăsături specific muncitorești se vor combina cu revendicarea sufragiului universal în cadrul chartismului, iar mișcarea cooperatistă își va găsi cel dintîi doctrinar în Owen. În statele germane iau naștere în aceeași epocă societăți secrete proto-comuniste ca *Liga celor Drepti* a lui Weitling, iar tînărul Marx va vedea în revolta țesătorilor silezieni din 1845 un semn anunțînd o nouă fază a istoriei umanității. În sfîrșit, Franța Monarhiei din Iulie nu rămîne nici ea mai prejos, tărîm tradițional al înmulțirii ideilor și doctrinelor socialiste, fie că acestea se situează în continuarea iacobinismului, ca în cazul lui Louis Blanc, fie că, dimpotrivă, încearcă să rupă, în numele autonomiei socialului, cu centralizarea politică, așa cum face Proudhon.

Revoluțiile de la 1848 arată în măsuri diferite, însă în întreaga Europă continentală, că exemplului de la 1789 i se alătură de acum înainte un întreg cortegiu de suprasolicitări sociale sau revendicări socialiste, între care faimosul *Manifest comunist* al lui Marx și Engels rămîne ca un simbol pentru istorie. În Franța, lucrătorii Parisului vor avea chiar zilele „lor”, ce-i drept tragice, în iunie 1848. Ca și cum, încă înainte de a exista ca realitate socială omogenă, clasa muncitoare avea deja o reprezentare despre sine, precum și motivele pentru a acționa.

Moravurile alcătuiesc temelia cea mai veche a acestei societăți aflate la jumătatea distanței dintre vechi și nou, întrucît ele sînt cele care supraviețuiesc cel mai mult schimbărilor de peisaj social. Studiarea lor a fost în mod intenționat evitată în această carte consacrată unei perioade relativ scurte din istoria europeană. Totuși, ne putem face o imagine despre ele prin intermediul capitolului consacrat femeii, căci nimic nu aruncă o lumină mai adevărată asupra moravurilor decît raporturile dintre sexe și rolurile sociale ce le revin femeilor. În privința acestei probleme, să urmărim savantul studiu al lui Stéphane Michaud.

La început, Revoluția franceză a părut să schimbe total condiția femeii, ca și restul lucrurilor. În primul rînd, prin participarea femeilor, mobilizate ca întotdeauna de problema hranei, însă integrate unei

lupte mai vaste și chiar universale: fără ele, zilele revoluționare din 5 și 6 octombrie 1789 nu ar fi consacrat triumful poporului din Paris asupra regelui, de acum înainte aproape prizonier în propria-i capitală. Însă acest triumf nu ar însemna nimic dacă nu s-ar înscrie la rîndul său în ambiția de a elibera omenirea de sub fatalitățile trecutului, pentru a le reda drepturile tuturor indivizilor. Promisiune repede dezmințită de organizarea dreptului de vot, de la care doar o mică parte dintre bărbați – și anume cei mai săraci – sînt excluși și la care femeile nu sînt și nu vor fi primite nici măcar în 1792. Totuși, de aici nu trebuie să deducem, cum se face prea adesea, o mistificare a drepturilor. Simplul fapt al afirmării lor solemne este suficient pentru a modifica economia psihică a indivizilor. Pe de o parte, el animă o revendicare specific feministă de tipul celei aparținînd lui Condorcet sau doamnei Roland. Pe de altă parte, permite o reorganizare a legii civile, reorganizare plină de transformări viitoare sau în curs la nivelul mentalităților: văzută din această perspectivă, legea din 20 septembrie 1792 privind divorțul și laicizarea căsătoriei constituie o cotitură decisivă, făcînd ca asocierea bărbatului și a femeii în vederea formării unei familii să se sprijine doar pe libera lor consimțire.

Epoca romantică se deschide astfel unor noi orizonturi oferite libertății femeilor, promise în cadrul autonomiei individuale. Însă această libertate nu apare de nicăieri: ea a fost pregătită de societățile monarhice și de viața de curte, unde sexele erau amestecate și al cărei farmec subtil se naștea tocmai din acest schimb permanent. Ceea ce Europa clasică numise „civilizație” pentru a da un nume progreselor realizate la nivelul „civilității” trebuie să fi influențat mult femeile. Curentul de aer proaspăt ce străbate Europa la sfîrșitul secolului al XVIII-lea îi subliniază persistența. La Paris, saloanele Directoratului reiau la modul burghez tradiția aristocratică a capitalei Luminilor. Doamna de Staël nu trebuie să se mai teamă de refuzurile brutale pe care a trebuit să le îndure în tinerețe la curtea de la Versailles. De acum înainte ea se află în centrul baletului modern al politicii, finanțelor și ideilor, caracteristic pentru lumea nouă de care ține libertatea de spirit și a moravurilor.

Căutarea de sine, această obsesie a individului emancipat, nu o ocolește în mai mare măsură decît pe scriitorii de sex masculin: dimpotrivă, prin cărțile scrise, ea îi dă o formidabilă strălucire. Iar în Germania, de unde aduce în Franța neliniștea spirituală, alte femei îi dau replica, în căutarea aceleiași fericiri cu neputință de atins: Caroline Böhmer, fiica lui Michaelis, unul dintre marii profesori ai Universității din Göttingen, măritată de tînră și devenită de timpuriu văduvă, trăiește cu entuziasm aventura Republicii din Mainz și merge pînă la a avea un copil cu un ofițer francez; se recăsătorește în 1796 cu August Wilhelm Schlegel, după care divorțează de el pentru a se căsători cu Schelling. Mai mult, două dintre marile figuri ale Romantismului

german sînt evreice, urmașe ale „asimilării” iudeo-germane întreprinse de marele Frederic: Dorothea Schlegel, fiica lui Moses Mendelssohn, filosoful evreu al Luminilor, și Rahel Varnhagen, hotărîtă să-și facă un nume la Berlin în ciuda originii și sexului său. Toate elementele care, în aceste existențe, inclusiv a doamnei de Staël, țin de un aparent arivism maschează ceea ce este puternic și emoționant în ele: extraordinara energie investită în cucerirea unei noi condiții feminine.

Aceste femei excepționale vor avea discipoli în mișcările de avangardă din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Urmașele lor vor putea fi remarcate îndeosebi în istoria primelor curente socialiste sau feministe; Stéphanie Michaud reînvie cîteva dintre cele mai ilustre figuri, în primul rînd pe cea a lui George Sand. Totuși, el prezintă și reversul medaliei, și anume că în Europa romantică femeia mai curînd și-a reorganizat rolul în cadrul tradiției decît s-a revoltat împotriva ei. Într-un anumit sens, Revoluția franceză i-a arătat calea: generalul Bonaparte, cel care îi confiscă mesajul, are o mentalitate patriarhală, ca și insula în care s-a născut; el respectă familia așezată sub autoritatea tatălui, însă sub paza mamei, stîlp al ordinii private, ea însăși condiție a ordinii publice. Religia, necesitate inseparabil socială și morală, îi încoronează viziunea privind universul asupra căruia are de gînd să se înstăpînească. Napoleon nu se întoarce nicidecum la ordinea organică a trecutului, ci înconjoară ordinea burgheză cu măsuri de precauție conservatoare extrase din imemorialul mediteranean.

Femeia epocii romantice nu va subscrie la toate prejudecățile sale de fiu al insulei Corsica, însă va întruchipa suficient de bine virtuțile familiei burgheze formate în Vechiul Regim la școala solidarității și sub semnul așezării în prim-plan a copiilor, mai puțin strălucitoare decît familia aristocratică, în schimb mai unită și mai afectuoasă. Regularitatea moravurilor conjugale constituie o condiție a acestei familii, la ea adăugîndu-se o dozare subtilă a înclinației amoroase a indivizilor și a alierii averilor lor. Raritatea divorțurilor este grăitoare pentru soliditatea legăturii maritale pe care eventuala infidelitate a soțului o trădează fără să o rupă. Mai puțin frecventă, lipsa de fidelitate a soției oferă un bogat material romanului, marele gen al epocii. Dar însăși ideea de scandal trădează caracterul excepțional al evenimentului. Fără îndoială, niciodată familia nu a fost mai puternică decît în această epocă, cunoscînd încă solidaritatea mai vastă a legăturilor de rudenie, cultivînd în același timp și blîndețea sentimentelor împărtășite între soți și cu progenitura. Virtutea femeilor ridică o pavază în jurul acestui domeniu privat atît de caracteristic pentru ordinea burgheză.

Ajungem astfel și pe terenul religiei, căreia atîția dintre filosofi luminiști îi preziseseră și îi doriseră dispariția și care constituie mai mult ca oricînd fundamentul moral al epocii romantice. Ea își păstrează asupra sufletelor autoritatea pe care o moștenește din tradiție

și cunoaște o creștere a puterii sale în urma experienței Revoluției franceze, atât pentru că a fost persecutată, cât și pentru că reprezintă un ciment spiritual pentru societate. Cei mai cinici dintre burghezi văd în religie un mijloc de a ține poporul sub ascultare, iar cei mai profunzi dintre ei – o ultimă ancoră spirituală a societății moderne. Cei dinții sînt însă ipocriți, în timp ce ultimii nu regăsesc decît cu greu tainele pierdute ale credinței. Dimpotrivă, aflată cel mai adesea la adăpost de agitația afacerilor și a vieții publice, femeia romantică rămîne depozitara prin excelență a sentimentului religios. Ea îl trăiește și îl personifică cînd în mod poetic și interior, cînd prin apostolatul caritabil sau prin simpla căutare a fericirii virtuozitate: în Anglia, după cum notează Stéphane Michaud, înfloresc această religiozitate morală prin care femeile dau tonul unei întregi societăți numite puțin mai tîrziu „victoriană”. Sub forme diferite – toate aparținînd însă trunchiului comun al creștinismului –, întreaga Europă romantică va primi valorile morale pe care le împărtășește de la sentimentul religios, căruia femeile îi păstrează aprinsă flacăra în cetate, începînd chiar din căminul lor.

În cadrul acestui inventar al epocii, lucrarea evoluează apoi de la general la particular, intenționînd să indice locul ocupat de cîteva personaje ce permit conturarea spiritului epocii. De aceea, ele au fost alese mai puțin pentru funcția lor socială *stricto sensu* și mai curînd pentru valorile pe care le slujesc și le întruchipează: dascălul, apostol al învățăturii; medicul, imagine a științei; preotul, prin care religia continuă să lupte pentru adevărul revelat împotriva ofensivei modernității.

Dascălul – ne reamintește Fabienne Reboul – există încă din Evul Mediu. Născut în umbra Bisericii, a păstrat cel mai adesea de la ea, în perioada secolelor clasice, acea trăsătură caracteristică a supunerii, atât în Europa protestantă, cât și în cea catolică. În secolul al XVI-lea, Reforma a impus fiecărui creștin obligația de a citi Textele Sfinte, inaugurînd prin această cerere un vast efort de convertire a populației la cultura scrisă. Contrareforma a trebuit să-și înscrie ofensiva în interiorul situației create de adversar. Ea s-a îngrijit deci să-și învețe credincioșii să citească și să scrie pentru a-i înarma împotriva ispitelor Bisericilor reformate. La această cerere religioasă a unui minimum de învățătură s-a adăugat o exigență de altă natură: acea parte a Europei care se deschide economiei de piață în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea are din ce în ce mai mult nevoie de școli pentru a conferi locuitorilor puterea de a răspunde unor schimburi mai numeroase și mai complexe. Așa se face că dascălul a devenit treptat o figură familiară în parohiile națiunilor europene, în special în Europa de Nord-Vest și de Nord, protestantă și bogată. Scoția, Anglia, Prusia, Suedia sînt țările europene cel mai bine „instruite” – în sensul unei alfabetizări de

masă – în epocă. În Franța rămasă catolică, partea de nord-vest – la nord de vestita linie Saint-Malo-Genève –, cea mai bogată și mai deschisă schimburilor, este și cea mai instruită.

Aproape pretutindeni însă, dascălul nu este încă decît un personaj neînsemnat al satului, fără un statut anume, titular al unui contract pe termen scurt încheiat cu comunitatea supusă Bisericii și posedînd de altfel cunoștințe foarte disparate, adesea și foarte sumare. Diversitatea dascălilor o egalează pe cea a școlilor, care pot să nu dispună nici măcar de o clădire sau de mobilier specializat, ca să nu mai vorbim de metode pedagogice.

Această mare dezordine școlară tinde să scadă în prima jumătate a secolului al XIX-lea sub efectele conjugate ale cererii sòciale și ale eforturilor depuse de administrație. Fabienne Reboul ia drept exemplu Franța. Importată din Anglia, metoda reciprocă de învățare a cititului și a scrisului prinde rădăcini aici sub presiunea societăților filantropice, iar primul efort important de unificare a învățămîntului primar este întreprins de protestantul Guizot, marele om al Monarhiei din Iulie, prin legea din 28 iunie 1833. Fiecare comună este obligată să întrețină cel puțin o școală, deci să salarizeze un profesor și să-i asigure un local școlar, ambele finanțate din impozitele comunale, mărite în caz de nevoie printr-o subvenție a departamentului sau a statului. Ales de notabilitățile locale, însă pe baza unei diplome, și confirmat de Ministerul Învățămîntului, institutorul capătă, așadar, o nouă demnitate. El a absolvit o școală normală (există cîteva în fiecare departament), întruchiează accesul la cunoaștere și își cîștigă încetul cu încetul titlul de autoritate în sat sau în cartier. Supus în continuare Bisericii, căreia îi răspîndește catehismul, se va elibera în curînd pentru a reprezenta în fața ei Știința și Republica.

Exemplul Franței nu poate fi generalizat ca atare. Însă o evoluție asemănătoare se produce în țările germanice și în Anglia, unde profesia de institutor primește între anii 1830 și 1840 o organizare mai sistematică și un prestigiu de stat. În Europa continentală, Revoluțiile de la 1848 vor arăta în ce măsură fostul dascăl, acum rebotezat „institutor”, și-a transformat funcția inițială de pedagog facultativ într-o misiune eliberatoare; din ajutor al preotului în acțiunea de edificare morală a maselor, iată-l ajuns misionar al luptei democratice.

Celui interesat de adevărata dimensiune a atracției exercitate de cunoaștere asupra omului romantic i-ar fi suficient să citească articolul elaborat de Giorgio Cosmacini și dedicat medicului. Căci, după acesta, Romanticismul nu ține doar de operele științifice și literare, ci și de o întreagă viziune asupra lumii (*Weltanschauung*) ce include o concepție despre natură și o teorie asupra vieții, sănătății și bolii. De aceea, studiul amintit cuprinde un inventar foarte amănunțit al diferitelor doctrine ce își dispută sufragiile marilor medici și gusturile publicului cultivat în Europa Occidentală din primele decenii ale secolului

al XIX-lea. Între John Brown și Laënnec, Lorenz Oken și Broussais, medicina își croiește un drum propriu, mergînd de la speculațiile asupra jocului de forțe ce acționează în cadrul Naturii pînă la studiul anătomo-fiziologic experimental. Nu lipsesc nici marile entuziasme stîrnite în epocă de magnetismul animal, iar mai tîrziu de frenologia lui Gall. Refăcînd parcursul atît de complicat al acestei medicine „romantice”, Giorgio Cosmacini arată limpede cum această cunoaștere a corpului omenesc dublată de dorința de a-l vindeca este încă de la început împărțită între o metafizică a „vieții”, o știință experimentală și o practică abilitată de angoasa bolnavilor.

Tocmai acest lucru face ca neînțelegerile dintre diversele școli de medicină să aibă o asemenea amploare și violență, diferențiindu-se de celelalte domenii ale cunoașterii.

Eliberat de societățile de curte, în epoca de care ne ocupăm, marele medic devine un personaj. El domină instituția spitalicească și îi îngrijește pe cei iluștri folosindu-se de observațiile făcute asupra celor anonimi: este începutul influenței sale sociale care va dura pînă în zilele noastre. Cel care stăpînește însă în afara orașelor, vizitînd morții și îngrijind bolnavii, este medicul de țară al lui Balzac. Înarmat cu lanțeta sa, credincios procedului antic ce constă în a „lăsa sînge”, el aduce pînă și în cele mai umile case mai curînd un sprijin psihologic decît o artă de a vindeca. În felul său, medicul de țară este și o mărturie a epocii romantice, purtînd pînă în inima societăților rurale ale Europei cel puțin aparența unei științe mai sigure decît tradiția.

Cu toate acestea, spre deosebire de învățător și medic, depozitarul mîntuirii sufletelor rămîne preotul. Desigur, nu așa cum era pe vremea monarhiilor de drept divin. Acum este vorba de un rol pe care a trebuit să-l recucerească în urma eșecului promisiunilor făcute de filosofia Luminilor, iar dreptul de a-l exercita nu mai are legitimitatea incontestabilă de altădată. De altfel, nici religia pe care o slujește nu mai este aceeași, cel puțin în Europa, care a trăit experiența iacobinismului revoluționar. Philippe Boutry arată foarte bine cum catolicismul „revoluționar” iese din această încercare purtînd noi trăsături, o parte din ele fiind preluate de la adversarul detestat. El redevine istorie, viziune ideală a comunității credincioșilor sau Ev Mediu reinventat pentru a juca o festă disoluției sociale născute de individualismul modern, creștinism mai curînd emotiv decît dogmatic și a cărui putere de a influența imaginațiile a fost exprimată pentru prima oară de Chateaubriand prin publicarea în 1802 a *Génie du christianisme*. Această trăsătură îl va caracteriza timp îndelungat și va hrăni pasiunea antiburgheză atît de radicală a multor catolici și a Bisericii înseși pe întreaga durată a secolului al XIX-lea. Sursa ei se găsește în Romantism. Feminizarea credinței îi va furniza mai tîrziu un aliment suplimentar.

În Franța, Biserica catolică a fost smulsă cu forța din societate de către Revoluție și niciodată nu-și va mai regăsi baza de altădată. Ceea

ce se întâmplă în Franța prefigurează parțial ceea ce se va întâmpla în alte părți, în Italia mergîndu-se pînă la depozedarea papei de către monarhie. Biserica Romei și slujitorii ei sînt martirii epocii. Faptul le conferă acel aspect în același timp sacrificial și combativ, dolorist și radical. Lupta cu modernitatea nu cunoaște cruțare și nu suferă compromisuri; preotul poate fi foarte bine învins aici, pe pămînt, înfrîngerea îl aureolează chiar ca o rememorare a durerii, o imagine a ispășirii și o promisiune a răsplătirii pe lumea cealaltă. De aceea, el are un loc asigurat în repertoriul Romantismului, în lipsa unei priceperi de a și-l păstra pe al său în marea dezordine a societății moderne. Preotul înfrumusețează treptata spoliere a Bisericii cu un mister de sensibilitate și poezie, prea slab pentru a-i putea înapoia terenul pierdut, însă îndeajuns de puternic pentru a-i reîmprospăta atașamentul sufletelor zbuciumate sau nefericite.

Cea mai vizibilă religie a omului romantic a fost însă arta: acesta este punctul de la care pleacă reușitul studiu al lui Sergio Givone consacrat intelectualului. Dacă ar fi să-l credem pe acest autor, intelectualul a renunțat la universalitatea adevărului în favoarea unei adevărate obsesii estetice ale cărei efecte se întind pînă la filosofie și teologie. Singur în univers, eul își caută salvarea în crearea și contemplarea frumosului, subiectivizare a lumii ce anunță la început de secol nihilismul sfîrșitului acestuia. Și nu este suficient să afirmăm că intelectualul romantic nu așază nimic mai presus de artă: el vrea să facă din însăși viața sa o operă de artă. Este suficient să privim personajele cu care își hrănește imaginația.

Dandy-ul și vagabondul: două variante ale autonomiei totale a individului și două figuri îndrăgite de estetul modern. Amîndoi se apără de spectacolul lumii uzînd de o gîndire ce îi elimină tragismul printr-o profesiune de credință nihilistă. Disperarea provocată de viață este asumată de estet printr-o afirmare de sine, iar de vagabond printr-o abandonare de sine în fața lumii obiectuale. *Dandy*-ul se situează la mijloc: el renunță la a se constitui în subiect responsabil, însă își însoțește finitudinea cu o privire ironică asupra lui însuși.

Utopistul și conservatorul: Sergio Givone vede acest cuplu de calificative ca fiind definitoriu pentru gîndirea politică a scriitorilor romantici germani. Tonul este dat de Herder, în ochii căruia inteligibilitatea lumii se obține prin descifrarea limbilor și a culturilor ce au ca formă supremă poezia: istoria este astfel alcătuită dintr-un caleidoscop de mituri care îi exprimă rațiunea și al căror cel mai bun interpret este arta. Viziune care poate duce – și i-a dus – pe atîția tineri intelectuali la a se îndrăgosti de Revoluție la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, dar care poate în același timp să se transforme – și s-a transformat – în contrariul ei. Căci rațiunea mitului poate fi căutată atît în utopia viitorului, cît și într-un trecut imemorial. Nici Novalis și nici Hölderlin nu au fost poeți ai revoluției.

Oricum, intelectualul romantic nu este niciodată disponibil timp îndelungat pentru optimismul istoric. Căci este chinuit de o ambivalență mai profundă decât înclinațiile sale politice. El este omul eului sau, mai curînd, omul sortit distrugerii eului. Are vocația propriului său eu și chiar se delectează cu plăcerile acestuia, așa cum se vede din exemplul lui Rousseau. Și totuși, ideea morții nu îl părăsește, matrice a unei obsesii pentru fatalitate. *Le mal du siècle* se naște din această întîlnire a subiectivismului cu finitudinea și estetismul, ca substanță a uneia dintre cele mai strălucite literaturi ale istoriei europene de la Byron la Keats și de la Chateaubriand la Leopardi. Însă și ca prevestire a nihilismului și a acelei morți a lui Dumnezeu, al cărei profet va fi în cele din urmă Nietzsche. Intelectualul romantic al lui Sergio Givone marchează astfel nașterea tragismului modern.

Și atunci, de ce să mai vorbim despre revoluție? Pentru că, afirmă Bronislaw Baczko în contribuția adusă acestui volum, Romantismul s-a născut în umbra Revoluției franceze, iar amintirea ei nu a încetat niciodată să obsedeze generațiile care i-au urmat, în Franța sau în afara Franței. Termenul „amintire” este de altfel impropriu pentru a defini această obsesie, în măsura în care ambiția revoluționarilor francezi nu a rezistat niciodată cursului complex al evenimentelor: sarcina de a construi o societate echitabilă și un om nou va trebui în continuare să fie reluată de acolo de unde au lăsat-o oamenii de la 1789, girondinii, montagnarzii sau Napoleon. Revoluția le oferă, așadar, tinerilor romantici care o urmează atît prilejul de a se identifica cu eroii ei, cît și un mod de a imagina viitorul.

Revoluția franceză nu a dat naștere decît unei lumi burgheze sau, mai rău, înfrîngerea ei a readus în prim-planul istoriei monarhiei și aristocrației: un motiv în plus pentru a-i relua interminabila lucrare, în condiții mai grele acum decît în trecut, căci paznicii reacțiunii stau la pîndă pretutindeni în Europa Congresului de la Viena. De aici carbonarismul, societățile secrete și organizațiile studențești: un întreg evantai de rețele de activități, de la liberali pînă la republicani sau socialiști, care alcătuiesc fața ascunsă și militantă a Romantismului politic, se întinde între Sankt Petersburg și Paris.

După eșecul carbonarismului, Revoluțiile de la 1830, în frunte cu cea din Paris, dau o nouă orientare tuturor acestor mișcări. Democrația avansează în Europa prin intermediul revendicărilor naționale și înscriindu-se în același timp în universalismul umanist moștenit de la 1789. Nu există alt exemplu mai bun decît Mazzini, fondator în 1831 al *Micii Italii*, pentru o Italie independentă și republicană, iar, în 1839, al *Tinerei Europe*, formată din proscrisii polonezi, nemți, elvețieni, greci, italieni și destinată să strîngă într-o contra-Sfîntă Alianță toate popoarele oprite. Așa ia naștere în această epocă ideea partidului revoluționar, urmînd modelul lojilor masonice, secret, ritualizat și

oligarhic ca și ele, însă orientat înspre acțiunea subversivă, după modelul celulelor organizate de Babeuf în 1796.

Dar revoluția, așa cum o înțeleg romanticii, nu răspunde niciodată speranțelor pe care le-a mobilizat. Latura ei mesianică se împiedică de cea istorică. Utopia omului nou nu supraviețuiește multă vreme insurrecției victorioase a poporului, cum o arată încă o dată Revoluțiile de la 1848. Cu toate acestea, ideea revoluționară nu dispare. Ea continuă să trăiască precum o regină în exil, hotărîtă să denunțe trădările cărora le-a căzut victimă și pe uzurpatorii care s-au servit de ea pentru a o învinge mai ușor. La Londra, Guernesey sau Geneva, Hugo, Louis Blanc, Marx, Kossuth, Mazzini, Herzen și atîția alții alcătuiesc în jurul ei cortegiul scriitorilor rămași credincioși, fiecare în felul său, mesajului de emancipare universală a umanității. Dacă 1848 a însemnat intrarea violentă a Romantismului în politică, prin ei 1848 supraviețuiește înfrîngerii, ca și cum Revoluția și-ar fi găsit tocmai în eșec marea ei putere de a rezista în nefericire și în artă.

François Furet

BURGHEZUL

Heinz-Gerhard Haupt

„L'Europe moderne a seule connu la bourgeoisie, et en Europe, c'est la France qui a eu le plus complet développement de cette institution... L'Allemagne a eu ses villes libres, l'Angleterre sa chambre des communes; mais la France entière est devenue bourgeoise et tiers état.”*

Această comparație pe care o făcea publicistul Pierre Larousse pe la 1870 în al său *Dictionnaire universel* se referă nu numai la diferitele căi de dezvoltare și forme de apariție a burgheziei din Europa Occidentală, ci și la o cale specifică ce a dus la formarea exclusiv europeană a modurilor de viață și a valorilor burgheze, în pragul modernității și la începutul secolului al XIX-lea. Această caracterizare semnalează tendințe absolut reale existente în fiecare țară în parte. În cazul Germaniei se insistă în mod repetat asupra originii burgheziei în rîndul celei citadine, persistența structurilor acesteia din urmă pînă tîrziu în secolul al XIX-lea fiind nu numai demonstrată de Mark Walker pentru acele *home towns* din sudul Germaniei, ci dovedită și pentru alte orașe de echipa de cercetare din Frankfurt, condusă de Lothar Gall. În Anglia – putem adăuga –, concentrarea factorilor de decizie în Parlament a deschis într-adevăr în calea burgheziei engleze, o dată cu guvernarea locală dinamică și totodată foarte influentă, domenii de acțiune care nu existau încă în celelalte societăți europene de la 1800. În cele din urmă, Franța a cunoscut în 1789 emanciparea politică a burgheziei, fără ca aceasta să fi fost deja în stare, ce-i drept, să domine societatea franceză și să reorganizeze viața economică la modul capitalist.

Deși astfel Pierre Larousse evidențiază clar anumite particularități naționale, comparația lui nu corespunde întru totul pluralității modurilor de existență a burgheziei. Remarca din *Dictionnaire* trebuie considerată mai degrabă ca fiind un anumit punct de vedere asupra realității, și nu o analiză atotcuprinzătoare a acesteia. Larousse, care și-a scris o mare parte din articolul dicționarului între 1863 și 1876, făcea parte, ca „puissant vulgarisateur de la Science et de la Vertu”**, dintre acei intelectuali care au contribuit în mod esențial la răspîndirea concepției sociale și istorice republicane în Franța celei de-a doua

* „Numai Europa modernă a cunoscut burghezia și, în Europa, Franța este singura țară care a cunoscut o dezvoltare cu totul desăvîrșită a acestei instituții... Germania își avea orașele libere, Anglia, Camera Comunelor; însă Franța a devenit în întregime burgheză și de starea a treia” (n.t.).

** „Mare vulgarizator al Științei și Virtuții” (n.t.).

jumătăți a secolului. În ideile pe care le accentuează în comparația sa privitoare la burghezia europeană, se făcea puternic simțită această poziție fundamentală. Critica pe care el o aducea Vechiului Regim și aristocrației, precum și condescendența pe care o manifesta față de culturile din afara Europei stau mărturie a acestui mod de a privi lucrurile. Prețuirea fără margini arată față de burghezie și față de rolul ei istoric nu putea să se ivească decât în Europa Occidentală. Această metodă comparativă i-a folosit îndeosebi la proslăvirea calităților Franței și a rolului de frunte jucat de burghezia franceză. Prin urmare, comparându-le pe acestea cu succesele burgheziei germane și engleze, realizările emancipării burgheze o dată cu Revoluția franceză îl făceau să i se pară cu atât mai demn de admirație acest „peuple qui se distingue de tous les autres par l'universalité de son génie et par la merveilleuse variété de ses aptitudes”^{*}.

Aceste definiții contemporane și încercări de explicare nu trebuie totuși lăsate deoparte sub pretextul că ar fi neînsemnate. Dovedind multă influență, ele și-au pus într-o anumită măsură amprenta asupra modului de percepere a realității, structurându-l prin preluarea selectivă a unor anumite aspecte. Observarea modelului contemporan de interpretare constituie, așadar, prima cale de acces către determinarea diversității și diferențierii în cadrul existenței burgheze între 1780 și 1850. Trebuie deci să ne întrebăm mai întâi care erau și în ce constau noțiunile ce îi deosebeau pe burghezi de celelalte pătri sociale și îi făceau susținătorii societății burgheze. Nu surprindem, desigur, astfel decât un aspect al realității. În prezentarea coexistenței și în stabilirea ponderii diferitelor tipuri de burghezi, trebuie să arătăm dacă în prima jumătate a secolului al XIX-lea se formase deja o burghezie omogenă din punct de vedere structural. În încheiere, e necesar să urmărim elementele de legătură dintre diferitele părți ale burgheziei și să ne întrebăm dacă diferiții membri ai acesteia au luat parte în majoritate la construirea unei societăți burgheze, prin înlăturarea structurilor de castă, sau dacă ei căutau mai curînd un acord cu structurile tradiționale.

Observațiile următoare se referă cu precădere la faza de tranziție de la structurile de castă la cele burgheze moderne, în cadrul cărora trebuie situat Romantismul ca fenomen al istoriei spirituale. Respectivă observații încearcă, plecînd de la un caz național, să facă referiri și – acolo unde este posibil – comparații privind alte evoluții naționale. Această intenție se izbește nu numai de dificultatea provenită din aceea că imaginea despre burghezie în epoca respectivă este diferită în perspectiva fiecărei istoriografii naționale, ci și de problema vizînd diferitele istoriografii naționale ce pornesc de la anumite caracteristici

* „Popor care se distinge de toate celelalte prin universalitatea geniului său și prin minunata varietate a aptitudinilor sale” (n.t.).

esențiale de definiție și conținut, pe care le putem privi apoi cu ușurință ca fiind diferențe în planul realității sociale. Atenția deosebită acordată burgheziei citadine în Germania trebuie oare pusă pe seama faptului că structurile legale și privilegiile de care se bucura orașul erau mai puternice în diferitele teritorii germane din secolul al XVIII-lea decât în alte țări europene? Sau această teză constituie mai degrabă consecința unei privilegieri a variabilelor explicative politico-legale, privilegieri care, la rîndul ei, trebuie dedusă din istoria istoriografiei germane? Pe de altă parte, puternica legătură, deseori amintită, care se stabilește începînd cu veacul al XVIII-lea între burghezii francezi și proprietatea funciară trebuie înțeleasă ca o particularitate sau mai curînd ca o expresie a factorilor socioeconomiici care influențează istoriografia franceză? Studiul burgheziei, slab dezvoltat, trimite la paradigme ale științei istorice italiene sau își are originea în dificultatea cu care se constituie structurile burgheze și formele de socializare în Italia secolului al XIX-lea?

La nivelul rezultatelor sînt înscrise, după cum putem observa, condițiile specifice în care a fost conceput obiectul studiului istoric: „burghezia”. Istoria burgheziei ar putea fi scrisă sub forma unei comparații între modurile de enunțare a problemelor și modelele explicative care domină în fiecare societate și arie culturală în parte, la un moment dat. În istoriografia republicană federală, interesul pentru studiul burgheziei a fost determinat în mare măsură, fără îndoială, de dezbaterea asupra tezei căii specifice [*Sonderwegsthese*]. Căutîndu-se un răspuns la întrebarea ce caracteristici structurale de lungă durată ale societății germane sînt responsabile de succesul partidului național-socialist, s-a ajuns să se vorbească, o dată cu refuzul unui model anglo-saxon deseori simplificat într-un sens tipico-ideal sau pur și simplu idealizat, de deficitul de „caracter de burghezie” [*Bürgerlichkeit*]. Printre tarele noii istorii germane s-au numărat eșecul unei revoluții burgheze, separarea democrației burgheze de cea proletară în anii 1860 și slăbirea, cauzată de acest proces, a pozițiilor liberale de stînga și de centru, asocierea liberalismului cu logicile birocratice administrative ale autorităților politice și feudalizarea mării burghezii germane din Imperiu. Acele ipoteze structurale, formulate la început în eseuri, au condus în ultimii douăzeci de ani la o multitudine de studii individuale, care se concentrează cu precădere asupra cercetării din ce în ce mai accentuate a comunităților de interese, dar și asupra modului specific de formare a claselor sociale și profesiunilor. Direcția teleologică a tezei căii specifice a fost și ea din ce în ce mai criticată, iar locul unei evoluții inevitabile a fost luat de ipoteza privind existența modalităților distincte și a alternativelor, în vreme ce comparația teoretică bazată pe modele a fost înlocuită cu o știință comparativă pe baze empirice. Toate acestea arată că teza căii specifice a contribuit în mod decisiv la stimularea studiului, variat în sine, asupra burgheziei.

Multă vreme, atenția acestuia a fost atrasă de structurile sociale, opțiunile politice și modul politico-legal de formare a societății, aspectele cultural-istorice dobîndind o pondere mai mare abia de curînd. Chestiunea contrafactuală originară privitoare la faptul că, pentru rezolvarea crizei, burghezia din Germania nu a ales în anul 1933 calea parlamentară, ci pe cea național-socialistă, și-a pierdut cu timpul relevanța, interesul îndreptîndu-se tot mai mult spre particularitățile burgheziei germane, ce urmau să fie stabilite prin comparație.

Și în istoriografia italiană, în cadrul căreia conceptul de burghezie a cauzat mult timp asocieri negative, s-a ridicat în prim-plan întrebarea de ce burghezii nu au stimulat industrializarea Italiei în secolul al XIX-lea, ci s-au mulțumit cu un *statu-quo*. Dincolo de respectiva problemă, se aflau ipoteze de principiu ale studierii procesului de modernizare, conform cărora societățile istorice trebuiau să treacă prin anumite faze de dezvoltare. Cum acest lucru nu se întîmplă deloc sau insuficient, trebuie căutate cauzele primare ale devierii vizate. Astfel, se ajunge la a se insista pe așa-zisele deficite ale societăților naționale, care, dintr-o perspectivă politico-morală a procesului istoric, pot fi percepute – și au și fost percepute ca atare – drept trădare din partea unora dintre clasele sociale. Abia în ultima vreme s-a renunțat la ipotezele anterioare și s-a deschis perspectiva studiului realizărilor novatoare ale burgheziei și constelației specifice de clase și grupuri sociale din Italia secolului al XIX-lea, chiar dacă acest lucru se practică încă doar la nivel regional.

În istoriografia franceză, studiul asupra burgheziei a fost marcat multă vreme de caracterul pozitiv, resimțit empatic, al conceptului, care s-a format în urma analizei Revoluției franceze și a schimbărilor sociale provocate de aceasta. Victoria burgheziei asupra aristocrației făcea parte din „catehismul revoluționar”, pe care François Furet l-a studiat folosind categorii marxiste. În locul ipotezei unui conflict de clasă, a fost formulată teza conflictelor dintre elite și a fost adusă astfel în sprijinul istoriografiei franceze din secolul al XIX-lea o ipoteză urmărită prin monografii și diferite alte studii în domeniul public și economic, politic și cultural. Dacă se înlătură în acest mod multe simplificări ale teoriei claselor și se evidențiază diversitatea liniilor de demarcație sociale, precum și originalitatea modului de formare a societății franceze, numeroasele studii despre elite pierd totuși legătura cu trăsăturile societății și rămîn limitate în ceea ce privește forța lor de afirmare.

Aceste trei exemple ar fi suficiente pentru a ilustra cît de diferite sînt constelațiile de plecare sub auspiciul cărora istoriografiile naționale din momentul respectiv se consacră problemei burgheziei. Dacă includem și istoriografia care se ocupă de acea societate aparținînd înainte de 1918 unor imperii multinaționale și în cadrul căreia se atribuie un rol însemnat poziției naționale și politice a burghezilor,

atunci tabloul va deveni și mai pestriț. Toate aceste tendințe capătă importanță numai atunci cînd ne întrebăm dacă și în ce mod rezultatele cercetărilor din momentul respectiv au fost marcate de formulările specifice ale problemelor în cadrul istoriografiei naționale.

Joachim Heinrich Campe face la începutul secolului al XIX-lea diferența între trei sensuri ale conceptului de burghez [*Bürger*]. În primul rînd, acesta desemnează

locuitorii unui oraș, care se bucură de aceleași libertăți și drepturi, iau parte în același timp la administrația orașului și pot fi aleși ca membri ai consiliului.

Cu această semnificație, expresia definește orașul ca fiind o comunitate de burghezi, nu de locuitori, fapt care ne trimite prin urmare la structuri premoderne, în cadrul cărora nu erau desemnați ca burghezi decît cei care dispuneau de privilegii în interiorul orașului. Pentru perceperea realității în Germania, este caracteristic faptul că acest sens tradițional al conceptului figura pe primul loc pe la 1800. „Dicționarul” lui Campe mai conținea însă două alte definiții. Toți locuitorii orașului sînt mai întîi desemnați ca burghezi, făcîndu-se astfel diferența dintre ei și cei stabiliți la sate. Astfel, conceptul se elibera de semnificația legată de societatea de castă, anticipîndu-l pe cel de *Einwohnergemeinde*, desemnînd comunitatea de locuitori, care s-a impus foarte lent și care, în Germania, s-a desăvîrșit abia în 1918. Pe de altă parte, sub influența Revoluției franceze, el așază un semn de egalitate între burghezi și membrii stării a treia, care se distingeau de cler și aristocrație, și adăuga că, prin termenul de burghezi, se desemnează, „în parte, toți și fiecare dintre membrii societății care formează statele în calitate de cetățeni (*Staatsbürger*)”. Astfel, apare încă de la începutul secolului al XIX-lea ambivalența sensului, pe care o va prelua conceptul de burghez în limba germană. El desemna și desemnează în aceeași măsură burghezul (*le bourgeois*) și cetățeanul (*le citoyen*) și se mișcă alternativ dintr-o parte în alta, purtînd în sine o construcție ideologică a realității în care domeniul societății și cel al statului sînt în mod strict separate unul de celălalt. În *Brockhaus* din anul 1827, cele trei fațete diferite ale termenului sînt etalate în evantai astfel:

Clasa burgheză (*Bürgerstand*): *la bourgeoisie*, o clasă numeroasă, cuprinzînd pe toți cei liberi, care nu pot fi socotiți ca făcînd parte nici din aristocrație (*Adel*), nici din țărănime (*Bauerstand*). Se face prin urmare distincția între cetățean (*Staatsbürger*), *le citoyen* – cetățeanul unui stat – și cetădinul propriu-zis – locuitorul unei cetăți (*Bürger einer Stadt*) – de *bourgeois* care este într-adevăr burghez.

Conținuturi semantice caracteristice structurii de castă și sensuri moderne se întîlnesc încă, așadar, unul alături de celălalt în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Suprinzător este totuși faptul că, în definițiile burgheziei folosite în dicționar înainte de 1848, situațiile socioeconomice nu se aflau în prim-plan și nu privilegiau formele cele mai dezvoltate ale vieții și activității burgheze. Mai mult, diferite direcții politice se foloseau de tradiționalul termen al cetăținului [*Stadtbürgerbegriff*] pentru a-și justifica scopurile din momentul respectiv. Liberalii, care au cerut înainte de Revoluția de la 1848 introducerea monarhiei constituționale, au recurs la burghezia cetădineă nu numai pentru a putea slăvi înflorirea economică a comerțului și industriei din orașe, ci și pentru a explica acest succes pe baza alianței reușite dintre monarhie și burghezie. Într-un model democratic, s-au dedus din trecutul burgheziei cetădine puterea creatoare și maturitatea politică a burghezilor. Acestea ar trebui, spun ei, să fie luate în considerare de către instituții și în prezent, înainte de 1848. Din punctul de vedere al interpretării conservatoare, burghezii cetădini întruchipau însă binefacerile unei societăți de castă. Datorită utilizării sale variate, termenul a cunoscut o foarte largă răspîndire, acest fapt demonstrînd că forțelor politice cu o mare influență în perioada premergătoare Revoluției din 1848 nu le convenea să rupă cu realitatea burgheziei cetădine, realitate care s-a păstrat în mod neîntreput pînă la jumătatea secolului. Luînd-o drept exemplu, ele puneau accentul pe armonia relațiilor sociale și pe ritmul lent al procesului de schimbare. Concepția evolutivă și-a găsit expresia cea mai clară în noțiunea „clasă de mijloc” (*Mittelstand*), folosită în presa liberală. Gustav Rümelin explica astfel într-un studiu din 1845 privitor la Württemberg:

Pe lîngă funcționari și clase privilegiate, s-a format o clasă de mijloc, superioară acestora din punct de vedere numeric, simțindu-se egală lor în ceea ce privește bogăția, importanța și inteligența, care, fiind conștientă de pretențiile sale, caută să obțină o poziție politică corespunzătoare. Această clasă este cea care a luptat în fruntea întregului popor pentru drepturi cetățenești egale, reprezentare în puterea legislativă a statului, precum și pentru dreptul de participare la administrarea comunității.

În cadrul dezbaterilor care au avut loc în Franța, utilizarea acestui cuvînt în secolul al XVIII-lea nu se deosebește în mod esențial de cea din Germania. De la Revoluția franceză încioace, noțiunea *bourgeois de Paris* a desemnat o stare socială caracterizată în principal de dreptate și onoare; încetul cu încetul însă, și o formă economică de existență. Noțiunea se referea mai ales la acei burghezi pentru care venitul provenit din rente constituia baza de subzistență. În timpul Revoluției franceze, această particularitate juridică a dreptului de cetățean a fost cu toate acestea anulată, impunîndu-se comunitatea de locuitori, a căror participare la alegerea consiliului municipal și a primarului depindea totuși de volumul încasărilor din impozit. În Preambulul Constituției din 3 septembrie 1791 stă scris astfel:

Il n'y a plus, pour aucune partie de la Nation, ni pour aucun individu, aucun privilège, ni exception au droit commun de tous les Français*.

Legătura forțată dintre oameni la nivelul societății de castă a făcut loc unei societăți deschise și, o dată cu aceasta, a trecut în umbră și sensul tradițional al termenului. Locul lui a fost luat, mai ales în primele decenii ale secolului al XIX-lea, de opoziția față de aristocrație, opoziție pentru care se alcătuiește o vastă istorie genealogică. După lupte seculare între galii burghezi și francii nobili, s-ar fi impus – după părerea lui Augustin Thierry și a lui François Guizot – clasele burgheze de mijloc, care ar fi cucerit astfel dreptul istoric de a prelua conducerea Franței. Această argumentație poartă în mod evident amprenta experienței pe care autorii liberali au trăit-o cu Imperiul târziu și cu Restaurația, în care s-a acordat din nou o funcție centrală aristocrației. Împotriva eforturilor Restaurației, liberalul doctrinar Royer-Collard formulează în mod conștient crezul burgheziei:

La richesse a amené le loisir, le loisir a donné les lumières; l'indépendance a fait naître le patriotisme. Les classes moyennes ont abordé les affaires publiques, elles ne se sentent coupables ni de curiosité ni de hardiesse d'esprit pour s'en occuper; elles savent ce que sont leurs affaires. Voilà notre démocratie telle que je la conçois, oui elle coule à pleins bords dans cette belle France plus que jamais favorisée du ciel**.

În centrul acestui discurs se afla o definiție socioeconomică a burgheziei, care prin proprietate putea câștiga timp liber și independență. Însă faptul că această clasă nu era omogenă în sine, ci deschisă către strategii și obiective diferite, a fost subliniat mai ales de François Guizot:

La bourgeoisie s'est formée successivement, et d'éléments très divers: on n'a tenu compte, en général, dans son histoire, ni de la succession, ni de la diversité... C'est peut-être dans la diversité de sa composition aux diverses époques qu'il faut chercher le secret de sa destinée***.

El scotea astfel în evidență caracterul deschis al burgheziei față de toți cei ce dobândiseră avere și bunăstare și o delimita pe aceasta de

* „Nu mai există, pentru nici o parte a Națiunii și pentru nici un individ, nici un privilegiu, nici o excepție de la dreptul comun al tuturor francezilor” (n.t.).

** „Bogăția a creat timpul liber, timpul liber a adus învățătura; independența a făcut să ia naștere patriotismul. Clasele de mijloc au început să se ocupe de treburile publice, de aceea ele nu se mai simt vinovate nici de curiozitate, nici de îndrăzneală a minții pentru ceea ce fac; ele știu care le sînt treburile. Iată democrația noastră așa cum o văd eu, da, ea se revarsă în această frumoasă Franță binecuvîntată de cer, mai mult ca niciodată” (n.t.).

*** „Burghezia s-a format succesiv și din elemente foarte diverse: nu s-a ținut cont în general, în istoria ei, nici de succesiune, nici de diversitate... Tocmai în diversitatea formării sale în epoci diferite trebuie, poate, să căutăm secretul destinului ei” (n.t.).

sfera închisă a aristocrației și de clasele de jos. Din afirmațiile de mai sus reiese în mod clar că, în societatea franceză, apartenența la clasele sociale era întemeiată într-o mare măsură pe meritele individuale, și nu pe structurile deja existente. Abia o dată cu definițiile claselor de mijloc de la 1850, care aduceau în prim-plan averea, categoriile sociale ale micii burghezii au pătruns în acele *classes moyennes*, iar *la bourgeoisie* a fost asimilată celor avuți. În ceea ce privește Anglia, a fost subliniat recent faptul că „în limba engleză nu există un echivalent pentru *«Bürgertum»* și, respectiv, pentru *«bourgeoisie»*” și că noțiunea de clasă de mijloc avea alte conotații decât în Germania și Franța. Ea nu s-a dezvoltat, altfel spus, în cadrul opozițiilor sociopolitice dintre aristocrație și burghezie, cum era cazul în Franța, și nici în contextul luptei pentru drepturi garantate constituțional, ca în teritoriile germane. Conținutul semantic trebuie înțeles mai degrabă în contextul dezvoltării economiei de piață și al diferențierii sociale care începe o dată cu secolul al XVIII-lea. Recurgând la *societas civilis* aristotelică, s-ar fi formulat în cadrul acestei noțiuni puncte de referință moral-politice, care ar fi putut de altfel să dispară în jocul liber al forțelor economice. Sinonim pentru interese comune și virtuți cetățenești, noțiunea de clasă de mijloc a fost opusă în cadrul unei tradiții republicane corupției și interesului personal, care caracterizează viața de comerț și afaceri și și-a dobândit contururile în prima treime a secolului al XIX-lea. Latifundiarul Sir James Graham se exprima astfel în anul 1826:

The seat of the public opinion is in the middle ranks of the life – in that numerous class, removed away from the wants of labour and the cravings of ambition, enjoying the advantages of leisure, and possessing intelligence sufficient for the formation of a sound judgement, neither warped by interest nor obscured by passion*.

Nu criteriile socioeconomice, ci virtuțile politice și morale se pare că evidențiau clasele de mijloc. Datorită acestei nedeterminări era posibil, după cum argumentează A. Wirsching, să fie conciliate diferențele sociale, atât în dezbaterile politice, cât și în reforma dreptului de vot din anul 1832, prin recurgerea la valorile cetățenești generale ciștigând astfel o majoritate largă pentru reformă. Acest ideal al cetățeanului nu a rămas limitat la spațiul Angliei, ci a fost primit și în lumea de reprezentări politice a liberalilor germani, mai ales prin opera lui Karl von Rotteck.

În urma acestei treceri în revistă a limbii în care burghezii se percepeau pe ei înșiși și, respectiv, erau văzuți de alții, se vede că

* „Opinia publică își are locul în toiul vieții – în clasa aceea numeroasă, îndepărtată de la nevoile muncii și dorințele de ambiție, bucurându-se de avantajele timpului liber și avînd o inteligență suficientă pentru formularea unei judecăți sănătoase, nici prinsă în mrejele interesului, nici întunecată de pasiune” (n.t.).

perioada 1780-1848 face parte din faza pe care Reinhart Koselleck o numea „vremea înșeuării” (*Sattekzeit*), în care conceptualizările caracteristice societății de castă primesc sensuri moderne sau sînt înlocuite de noi termeni. Mai ales în dezbaterea germană se folosește pînă tîrziu în secolul al XIX-lea o noțiune a burghezului citadin orientată către structurile de castă, aceasta jucînd totodată un rol diferit pentru diversele grupări politice. Formularea socioeconomică a noțiunii de burghezie a avut loc în Franța, unde și-a găsit expresia în formă paradigmatică în conflictele dintre restaurația aristocratică și emanciparea burgheză. În Anglia, din contră, teama de efectele care puteau submina relațiile politice ale societății moderne de producție a condus la răspîndirea unei noțiuni a claselor de mijloc împrumutate din *societas civilis*. În diversele sensuri ale noțiunii se reflectă, prin urmare, diferite modele de percepție și structuri ale societății naționale.

Pentru perioada 1718-1840 nu trebuie în nici un caz să pornim de la o burghezie compactă, ci să ne întrebăm ce asemănări și deosebiri existau în cadrul lumii burgheze. În ce măsură se apropiau burghezii unii de alții pe baza unor condiții de viață și practici asemănătoare? Oare nu trăiau și munceau ei totuși în condiții care erau fundamental diferite? Se dezvoltau oare, unele alături de altele, logici specifice ale fiecăreia dintre ramuri sau grupuri profesionale sau acestea erau convergente? În cazul evoluției germane, R.M. Lepsius a întreprins o clasificare a burgheziei pe baza principiilor structurale, a mecanismelor de recrutare și a originii principiilor de acțiune, a cărei valabilitate urmează să fie determinată și pentru alte societăți europene.

Nu așa-numitul *bourgeois*, ci burghezii au marcat imaginea orașelor europene între 1780 și 1840. Chiar dacă, în elanul dezvoltării industriale capitaliste, o pondere tot mai mare le revenea întreprinzătorilor și proprietarilor de fabrici, fenotipul burgheziei nu a fost nicidecum caracterizat, în cea mai industrializată țară, și anume în Anglia din prima jumătate a secolului al XIX-lea, de marii industriași și speculanții la bursă. Burghezii citadini și cei cultivați, funcționarii și negustorii, avocații și doctorii formau nucleul populației din orașe, unde au putut lua naștere încă din Evul Mediu forme de economie și moduri de viață, care au intrat mai apoi în fizionomia burgheziei.

Aceste orașe erau de regulă mici. Milionul de locuitori, care transforma deja Londra în metropolă la începutul secolului al XIX-lea, nu poate să ne schimbe părerea despre numeroasele orașe mici și foarte mici, în care locuiau mai departe majoritatea burghezilor. Numai 23% din toți englezii, 12% din toți francezii și 9% din germani trăiau în localități care numărau peste 5 000 de locuitori. Cei mai mulți orașeni trăiau în comunități care numărau de la 5 000 la 20 000 de burghezi: acele orașe erau deosebit de numeroase mai ales în Prusia și în Imperiul German. Mărimea orașului determina și micul cerc de prieteni

și persoane de același rang în care puteau circula burghezii și burghezele. Viața restrînsă, posibilitățile materiale limitate și presiunea convențiilor sociale se numărau printre caracteristicile micilor orașe. Mai degrabă Esslingen, și nu Hamburg, Niort, și nu Lyon, Lucca, și nu Milano, erau locurile în care marea majoritate a burghezilor din prima jumătate a secolului al XIX-lea se ocupau de afaceri, își construiau casele sau își întemeiau căminul.

Nu trebuie totuși să aducem într-un mod prea sistematic la același nivel orașul și burghezia. Nu numai că existau burghezi și la țară, ci existau chiar orașe fără burghezie. În rîndul primilor îi putem socoti pe acei arendași care își cumpăraseră proprietăți funciare și dezvoltau o gîndire economică și un mod de viață burgheze. Însemnătatea acestora pentru Franța de Nord în perioada de trecere de la secolul al XVIII-lea la cel de-al XIX-lea a fost reliefată într-un mod sugestiv de către J.P. Jessenne. De orașele unde nu s-a format o burghezie aparțin cele pe care Otto Brunner le-a numit de „tip vechi”. Neavînd un stil de construcție stabil și fiind caracterizate de o mare mobilitate a locuitorilor, aflîndu-se din punct de vedere economic într-o strînsă legătură cu provincia și nefiind net separate din punct de vedere legal de aceasta, ele corespundeau numai în mică măsură modelului de oraș modern, apărut în procesul de diferențiere între producția agrară și cea industrială și în procesul de implementare a autonomiei legale și administrative. Numeroase orașe din estul și centrul Europei mai aveau încă trăsături ale acestui tip mai vechi, orașe în care nu s-a putut forma o burghezie ca forță socială de sine stătătoare. Această corelație a fost formulată în felul următor de către Manfred Hildermeier pentru Rusia din veacul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea :

Burghezia citadină [era], ca fenomen de ansamblu în Rusia preindustrială, o categorie extrem de eterogenă din punct de vedere social, puțin consolidată din punct de vedere economic, creată și dependentă de puterea centrală, o categorie a ordinii legale, administrative și fiscale.

Nici chiar în acele orașe est-europene unde magnații dețineau supremația administrativă, economică și politică nu a putut înflori o burghezie autonomă. Cu toate că și aceste exemple consemnează diferența dintre Europa de Est și cea de Vest și trec astfel cu vederea că și unele orașe de agricultori din Prusia de Est sau din Franța de Nord se asemănau cu tipul mai vechi, confruntarea unui tip nou și a unui tip mai vechi de oraș evidențiază, pe bună dreptate, faptul că dezvoltarea orașului putea favoriza formarea unei burghezii numai dacă aceasta dispunea de o bază economică în cadrul economic al orașului, era sedentară și deținea un spațiu de acțiune asigurat din punct de vedere legal.

Dacă respectivului cadru legal i se atribuie o putere formativă la fel de mare asupra burgheziei citadine, pot fi subestimate procesele

socioeconomice și diferențierea produsă între 1780 și 1840 în interiorul semnificației termenului de burghezie. Totuși, tocmai în această perioadă conflictul pentru puterea politică îi aducea față în față în numeroase orașe europene pe vechii patricieni și noile familii burgheze ambițioase. Acest contact care a provocat conflicte în multe locuri putea conduce fie la continuarea domniei patriciatului, fie la înnoirea acesteia prin includerea unor noi clase în conducerea orașului, fie la dizolvarea ei de către concurenți. În Olanda și Belgia și, parțial, și în anumite orașe italiene, domnia patriciatului pare să se fi menținut în prima jumătate a secolului al XIX-lea într-un mod adesea mai puțin exclusivist. S-au pus astfel, mai ales în Olanda, bazele unei creșteri economice lente în comparație cu alte țări, întemeiată pe activități agricole și comerciale și susținută de vechi familii de patricieni. Și în Hamburg și Frankfurt, aceasta a continuat să existe după 1800. Totodată, cum sugerează rezultatele unui grup de cercetare condus de Lothar Gall, negustorii făceau presiuni mai ales pentru a putea lua parte la conducerea orașului și au substituit în multe locuri, între 1790 și 1815, elitele citadine, ale căror puncte le constituiau puterea corporațiilor și patriciatul. Astfel, se subliniază dinamica socială care a avut loc în cadrul burgheziei citadine, punându-se accentul nu pe circumstanțele legale, ci pe ancorarea socială a burghezilor în mediul profesional al comercianților.

O dată cu perioada de transformări de la începutul secolului al XIX-lea, cei care formau elita politică a orașelor germane proveneau în cea mai mare parte din pătura socială superioară, de factură economică, îndeosebi din burghezia comercială.

Transformările menționate pot fi ilustrate cu exemplul orașului Aachen, unde notabilii, cu ajutorul ocupației franceze, au suprimat tradiționala burghezie corporativă. Există dovezi empirice ale acestui proces de schimbare, mai ales pentru trecerea de la secolul al XVIII-lea la cel de-al XIX-lea. Dacă acest proces ar putea fi dovedit peste tot, imaginea unei burghezii citadine retrograde și imobile ar trebui să fie supusă unei revizuirii. Faptul că ea este în mod necesar însoțită de valori politice și culturale conservatoare a fost adus recent în discuție pentru orașul Wetzlar din Hessen. Prin activitățile lor, burghezii din Wetzlar nu urmăreau exclusiv apărarea propriilor privilegii, ci, înainte de 1840, luptau și pentru îmbunătățirea infrastructurilor orașului. Noțiunea de negustor [*Kaufmann*] din acea vreme nu este, desigur, univocă, ci se referă în același timp la comerțul pe mare, la cel angro, precum și la comerțul interior, având legături, în plus, și cu afacerile de credit și cele de bursă.

Afirmarea dinamicii raporturilor sociale nu rămîne totuși valabilă numai pentru Germania, aceasta regăsindu-se și în alte societăți europene. Revoluția franceză din anul 1789 a intervenit mult mai profund în straturile sociale care asigurau conducerea orașului decât reformele

din Germania de la începutul secolului al XIX-lea. Aceasta a înlăturat patriciatul și a dispus ca toți membrii consiliului municipal să fie aleși de către cei cu drept de vot. Dreptul de vot a rămas totuși cenșitar și limitat la cei care dispuneau de proprietate și avere. Însă, întrucît corpul electoral era mult mai cuprinzător decît în celelalte orașe europene și principiul electoral este instituit mai peste tot, în elitele politice ale orașelor a avut loc o profundă schimbare politică și personală, ale cărei efecte ulterioare în secolul al XIX-lea sînt cunoscute, din păcate, numai fragmentar. Locul nobililor și clerului, funcționarilor regelui și profesiunilor liberale a fost luat din 1792, la Amiens și Bordeaux, Nancy și Toulouse, de negustori, meșteșugari și mici comercianți. O dată cu procesul acestei „democratisation of the local government”* (L. Hunt), au fost înlăturate împărțirea pe caste și privilegiile legale. Rămîne încă de stabilit dacă această schimbare a fost limitată sau dacă ea s-a păstrat în cursul secolului al XIX-lea. Și în unele orașe spaniole, a pătruns în primării, în Estatuto Real din perioada 1834-1836, adică la sfîrșitul perioadei neoabsolutiste, o nouă categorie de conducere formată din negustori. Aceștia i-au înlăturat în Valencia pe negustorii care, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea, prin cumpărarea de moșii și achiziționarea de titluri nobiliare, obținuseră accesul în familiile de patricieni din oraș și monopolizaseră puterea politică începînd cu 1823. Și pentru Madrid și provinciile alăturate, anii 1830 au fost considerați o cotitură importantă în structura socială a elitelor citadine, atribuindu-se familiilor de negustori un rol central în acest proces de schimbare.

Constatările la care s-a ajuns în cazul Germaniei pot fi inserate, evident, în cadrul unor transformări de mai mare anvergură. Chiar dacă astfel se pot stabili raporturi între evoluția germană și cea a orașelor europene, ponderea pe care au avut-o delimitările prin lege și lupta pentru exclusivitate socială în formarea diferitelor părți ale burgheziei germane se numără printre particularitățile istoriei germane și este fără egal cel puțin în Europa. Totuși, acestea nu păreau atît de puternice încît să-și pună amprenta asupra întregii burghezii în orașele de la începutul secolului al XIX-lea, dacă facem abstracție de unele orașe ale Imperiului, de cele hanseatice sau de *home towns*.

În orașul german înainte de secolul al XIX-lea, domeniul legal avea totuși o importanță proeminentă printre criteriile care serveau la delimitarea burgheziei de celelalte grupuri sociale. Față de toate criteriile socioeconomice, acesta poseda forță definitorie și modelatoare. Însemnătatea de frunte a burgheziei citadine rezultă, de asemenea – cum am menționat deja –, din dicționarele premergătoare Revoluției din 1848. A beneficia de dreptul de cetățean [*Bürgerrecht*] într-un oraș însemna nu numai să ai avere și să provii dintr-o familie

* „Democratizare a puterii locale” (n.t.).

înstărită, ci și să poți participa la administrarea orașului și să te poți ocupa de mecanismele de pază și aprovizionare ale orașului. Acest drept avea o gradație internă, delimitându-i pe burghezi de simplii locuitori ai orașului. În Bremen, oraș comercial și hanseatic, acei locuitori care beneficiau de dreptul de cetățean al vechiului oraș și, totodată, de libertatea de acțiune dispuneau de vaste competențe politice și economice. Puteau fi aleși în consiliul municipal și puteau exercita toate profesiunile. Subordonați lor erau burghezii din orașul vechi, cărora le reveneau mai puține drepturi, în vreme ce cei din orașul nou sau de la periferie rămâneau fără nici o influență asupra conducerii orașului, neavînd dreptul de a exercita orice meserie. Atît drepturile de participare, cît și exercitarea profesiunii erau, așadar, reglementate prin norme legale. Obținerea dreptului de cetățean era condiționată în societatea de caste din secolul al XVIII-lea nu numai de proprietate, ci și de o meserie, care putea asigura subzistența și autonomia. În unele orașe se mai adăugau la acestea și condiții legate de credință. În München spre exemplu, precum și în Augsburg, numai catolicii aveau dreptul de a fi aleși în consiliul municipal și de a exercita o meserie.

Aceste gradații au fost suprimate în teritoriile din stînga Rinului prin reformele din perioada de ocupație franceză. În Prusia, ele au căzut fără deosebire victimă Regulamentului municipal al lui Stein (19 noiembrie 1809), în care paragraful 16 stipula: „În fiecare oraș există de acum înainte un singur drept de cetățean”. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, încă multe alte măsuri erau, bineînțeles, necesare pentru a se ajunge la uniformizarea obligațiilor pentru obținerea dreptului de cetățean și la realizarea transmisibilității lui de la un oraș prusian la altul. Cu toate acestea, dreptul de cetățean a rămas mai departe condiționat de proprietatea funciară și de activitatea profesională, iar dreptul de vot – limitat prin cens. Reinhart Koselleck nota:

Rata cetățenilor burghezi cu drepturi depline, și deci cu drept de vot, se situa în marile orașe între 6% și 8%, „ceea ce transformă – luîndu-se în calcul și membrii de familie – aproximativ un sfert din locuitorii marilor orașe în membrii unei gospodării de burghezi cetățeni cu drepturi depline.

Reforma din Prusia oferise întregii comunități de locuitori posibilitatea de a obține dreptul de cetățean, acesta fiind eliberat din lanțul constrîngerilor de castă. Un pas important fusese făcut, de la burghezi la comunitatea de locuitori. Totuși, mai ales în orașele din sudul Germaniei, au fost menținute mecanismele care trebuiau să asigure exclusivitatea burghezilor. Prin dreptul de naturalizare și taxa de imigrare, se urmărea îngrădirea imigrării, prin dreptul la consensul conjugal se dorea controlul asupra creșterii populației. Aceste instituții de protecție a socialului au fost înlăturate abia către jumătatea secolului, diferit de la un teritoriu la altul. Pentru o parte a burgheziei,

privilegiile de castă au rămas, prin urmare, importante, acestea continuând să existe și în societatea secolului al XIX-lea, cu o deosebită forță de rezistență în orașele hanseatice și în cele ale Imperiului.

Pornind de la acele structuri legale care au fost înlăturate în mare măsură din 1870 și care s-au menținut în unele locuri pînă la 1918 ca modalitate de delimitare a burghezilor cu drept de vot în alegerile consiliului municipal de locuitorii fără drept electoral în oraș, unii istorici au stabilit o legătură între reacțiile conservatoare și societatea civilă modernă.

Koselleck nota cu privire la Regulamentul lui Stein :

Conștiința de sine dezvoltată în cadrul burgheziei citadine a fost, în primul rînd, cea care, rămînînd ancorată în trecut, a determinat o rezistență disperată împotriva legilor generale ce amenințau să limiteze drepturile burgheziei municipale în favoarea comunității de locuitori.

Hans Ulrich Wehler i-a criticat și el pe acei burghezi citadini, care, față de greutățile sau chiar decăderea propriilor lor orașe, reacționau printr-o atitudine fundamental defensivă, prin izolare și teamă, prin rezistență și respingere categorică a imigranților și a inovațiilor economice.

Studii mai recente au pus totuși la îndoială – cum am mai amintit – stabilirea automată a unei echivalențe între privilegierea prin lege și atitudinea politică.

Pe la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, într-o cod de maniere și de reguli de comportare în societate avînd ca titlu semnificativ *Omul de lume*, negustorul apărea ca prototip al acelui burghez cetățean care îmbina mondenitatea cu desăvîrșita cultivare a virtuților burgheze :

În corpul unitar al statului, negustorul este un membru care se află în relații cu lumea întreagă. Ceea ce legea, umanitatea și simțul dreptății pretind de la tagma negustorilor constituie și premisa vieții sociale și private, și anume scrupulozitate, seriozitate, echitate și fidelitate.

Definiția limitează însă prin aceasta cîmpul de acțiune al negustorului la comerțul internațional și, prin urmare, la o parte a acelor activități cu care se ocupa și cu un secol mai înainte. Pe la începutul secolului al XIX-lea, comerțul interior și cel pe mare, comerțul de distribuție, afacerile bancare și financiare nu erau așadar net separate, ci deseori concentrate în mîna unui singur comerciant. În secolul al XVIII-lea spre exemplu, Samuel Touchet, în înțelegere cu fratele său, se ocupa de manufacturile de in și bumbac din Lancashire, dar și de comerțul pe mare și de tranzacții financiare la Londra sau în străinătate. La fel și firma „Sel. Paul Danckert Were. et Comp.” din Hamburg, înființată la începutul secolului al XVIII-lea și făcînd deja, la sfîrșitul acestuia, din fiu milionar și membru al oligarhiei de avere a orașului, își datora bogăția afacerilor comerciale și celor de producție

Bazele acestei averi – remarca Percy Ernst Schramm – erau importul și exportul; la acestea se adăugau o fabrică pentru imprimarea stambei și o plantație de roibă, din care se pregătea vopseaua roșie necesară în fabrică.

După 1800, în mediul comercial a apărut tot mai mult specializarea, astfel încât în Marsilia, pe la jumătatea secolului, armatori, agenți de asigurare, bancheri și industriași activau în domenii net separate unul de celălalt. Datorită polivalenței atât de frecvent întâlnite mai înainte, negustorii ocupau totuși, în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, domenii întinse ale vieții sociale și ale structurii sociale.

Ca negustori pe mare, aceștia nu numai că făceau parte din elita unor orașe ca Bordeaux, Genova sau Hamburg, ci își puneau amprenta și asupra locurilor de baștină. Când, în 1811, contele Réal se pregătea să părăsească orașul Hamburg aflat sub ocupație franceză, el caracteriza cu următoarele cuvinte aspectul cosmopolit și comercial al orașului:

Je quitte enfin ce soir cette grande et belle ville qui n'est ni française ni allemande ni même anglaise, mais qui est et sera longtemps un comptoir dont la partie centrale est le monde commerçant...*

Ca furnizori capitaliști care vindeau materii prime micilor producători și cumpărau produsul finit, negustorii erau cei care dădeau tonul în orașe ca Lille, Krefeld sau Manchester, unde se ocupau, ca și în alte părți, fără îndoială, și de alte afaceri. François Barrois supraveghea astfel în Lille vopsirea țesăturilor, pe care le cumpăra de la fabricanții din Lille, Roubaix și Tourcoing, înainte să le vîndă în alte părți ale Franței, în Spania sau Italia. În cele din urmă, negustorii acționau în anumite locuri mai ales ca motoare ale schimbului cu teritoriile alăturate sau cu alte orașe din interiorul țării. În Leipzig, pe la 1860, comisarii și expeditorii erau astfel deosebit de numeroși printre negustorii din oraș, adică dominau acele activități aflate în strînsă legătură cu comerțul de cuțite. În toate aceste orașe, exportatorii și importatorii făceau adesea parte din patriciat sau cel puțin participau la luarea deciziilor privind problemele locale. 60% din consilierii municipali din Glasgow se ocupau deja în 1860 cu activități de comerț, în timp ce în orașele italiene de la jumătatea secolului, deși reprezentativi, erau în mod clar întrecuți de proprietarii funciari. În Bologna, în anul 1859, din 75 de membri ai *consiglio municipale*, 33 făceau parte din grupul acelor *possidenti*, în timp ce numai 16 se ocupau cu afaceri comerciale, bancare sau industriale. Și în orașelele spaniole ca Murcia, Santander sau Cádiz, burghezia comercială a fost acceptată în patriciatul orașului,

* „Părăsesc în sfîrșit astă seară acest oraș mare și frumos care nu este nici francez, nici german și nici măcar englez, care însă constituie și va constitui mult timp un mare stabiliment a cărui parte centrală o formează lumea negustorilor” (n.t.).

menținându-și în următoarele decenii poziția de forță în domeniul economic, social și politic. În plus, o oligarhie a negustorilor își reprezenta puternic interesele în camerele de comerț, iar în tribunalele comerciale poseda o jurisprudență proprie, lucruri care au funcționat în majoritatea societăților occidentale până târziu în secolul al XIX-lea, făcând abstracție de Marea Britanie, unde nu existau astfel de organe administrative proprii. Negustorii se angajau în acțiune, mînați și de alte interese decît cele privind orașul și profesia, astfel încît îi putem regăsi înainte de 1848 în cele mai importante organe reprezentative. Dintre cei 648 deputați ai Adunării Naționale Constituante din Paris, din anul 1789, 90 aveau profesii economice, cei 68 de *négociants* alcătuind majoritatea. Aceștia erau prezenți și în adunările premergătoare Revoluției din 1848 și în Adunarea Națională din Frankfurt, fără să atingă, desigur, ponderea profesiilor liberale sau a funcționarilor.

Cum indică deja descrierea din anul 1906, părți esențiale ale negustorimii se diferențiau de alte straturi sociale burgheze prin aceea că afacerile lor îi aduceau în mod necesar în contact cu țări străine. Acest caracter cosmopolit îi delimita în mod necesar de burghezia citadină cu sistemul ei de referință parohial, dar și de profesiile liberale aflate în strînsă legătură cu sistemul de educație și de reglementare a drepturilor conferite de o diplomă, utilizate la acea vreme de o națiune sau de un stat. Cît de extins putea fi cercul clienților unei case de comerț renumite o arată exemplul firmei „Schröder & Schuster” din Bordeaux. Între 1763 și 1775, ea încheia afaceri cu clienți din nordul Germaniei, Danemarca și zona baltică, dar avea contacte și cu Germania Centrală și de Est. Aceste afaceri comerciale constau nu numai în comerțul cu vin și mărfuri coloniale, ci și în vînzarea lemnului și specula cu mărfuri. Cunoașterea prețurilor și a practicilor comerciale din străinătate, a diferitelor mărfuri și țări era, prin urmare, o premisă importantă pentru succesul în afaceri. În vreme ce registrele comerciale din oficii puteau oferi informații despre mărfuri, cunoașterea celorlalte case de comerț și a țărilor respective forma o parte din educația viitorilor negustori. Exista obiceiul să-ți trimiți propriii copii în case de comerț cunoscute sau înrudite în vederea instruirii, pentru ca aceștia să poată învăța alte moduri de gestiune sau limbi străine. Etapa dura uneori atît de mult încît, mai ales în cazul sejururilor în Statele Unite, se renunța pentru mai mulți ani la dreptul din naștere de cetățean. Printre experiențele formatoare pe plan profesional se numărau și călătoriile în străinătate, în care se încasau creanțe, se stabileau contacte și se puteau cerceta personal condițiile de desfășurare a afacerilor într-o vreme în care informațiile parveneau încet și adesea insuficient pe calea cărților și a ziarelor. Așa a călătorit în 1802 Friedrich Ludwig Bassermann, în vîrstă de 20 de ani, căruia i se încredinșase ca misiune comerțul mason cu vinuri, prin Copenhaga, Helsinki, Stockholm către Sankt Petersburg și Moscova. Această

călătorie, care nu era lipsită de pericole, îi servea drept experiență educativă și nu era, în ceea ce privește funcția respectivă, foarte diferită de turul pe care-l mai întreprindeau încă prin casele nobile ale Europei tinerii din secolul al XVIII-lea. Senatorul și negustorul Spitta din Bremen povestea tot astfel cum cumnatul său făcea călătorii de afaceri îndelungate în toată Germania, dar și în Olanda, Austria și Franța, și la distanțe mai mari chiar în Rusia. Această practică a negustorilor din comerțul pe mare și angro a fost preluată, de altfel, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și de marii industriași, care își trimiteau fiii la instruire și perfecționare în străinătate.

Afacerile comerciale nu numai că depășeau cadrul orașului, incluzând țări străine, ci și adunau la un loc în marile piețe comerciale diferite grupuri naționale și comunități confesionale. Grecii și evreii formau în Livorno propriile lor colonii, englezii și germanii, catolicii, protestanții și negustorii de credință iudaică se întâlneau în cunoscuta lojă francmasonică din Bordeaux, *Loge Anglaise*. Germanii, evreii și grecii aparțineau acelor grupuri care se îndeletniceau cu afaceri comerciale în orașele maghiare și, în parte, și în cele poloneze din secolul al XIX-lea. Astfel, în Lille, nu numai imigranții din Savoia au jucat un rol important printre negustorii din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, provocând la început proteste vehemente din partea negustorilor locali, ci și italienii, care au devenit repede bogați și cunoscuți în comerț, ca acel Liborio Valentino, al cărui succes era notoriu între 1780 și 1789.

Acești burghezi negustori diferiți între ei și organizați ierarhic se delimitau net de comerțul cu amănuntul, din ce în ce mai mult chiar în topografia orașului. Cartierele comerciale vechi le lăsau celor care vindeau cu bucata, ei stabilindu-se pe drumurile de ieșire din orașe sau pe bulevarde. Trebuie să-i deosebim, mai ales pentru secolul al XIX-lea, pe burghezii industriași de această primă categorie a burgheziei, de care totuși ei nu s-au izolat.

Studii contemporane au comparat cu ușurință fabricanții din perioada de început a industrializării cu niște pionieri sau *self-made men*, nu numai pentru a sublinia cutezanța acestei prime generații de fondatori de fabrici, ci și pentru a denunța – este cazul aici al criticii conservatoare – lipsa de legătură cu tradițiile. *De facto*, acele cariere-model care făceau din spălătorul de vase milionar au rămas un caz rar, neputînd deveni mare industriaș de succes în primul rînd, dacă nu chiar exclusiv, decît cel care dispunea de sprijin și capital în familie. Au existat însă și excepții.

D.F. Cail, părintele fondator al industriei de locomotive franceze, începuse astfel ca fiu al unui rotar cu oarecare cunoștințe de comerț, pentru a atinge în 1860 culmea carierei sale, după ce a ocupat mai multe posturi, printre care pe cel de angajat al unei fabrici care făcea aparate de producție a zahărului. Respectivul tip de ascensiune era

posibil mai ales în domenii ca industria textilă și în mai mică măsură în industria metalurgică, unde era necesar un capital inițial relativ mic. Această cale era accesibilă grupurilor mici și mai puțin indivizilor. Întrucît, de regulă, mai mulți membri ai unei familii sau parteneri deveneau unii prin alții autonomi. Numai pe această cale putea fi adunat capitalul necesar înființării unei fabrici. Ei proveneau de cele mai multe ori din medii sociale care nu se situau în partea inferioară a structurii sociale. În Anglia, industriașii primei generații proveneau rareori din sfera negustorilor pe mare și mai curînd din aceea a negustorimii din interiorul țării și a marilor distribuitori. Și în Anglia, mitul *self-made men* trimite mai degrabă la fascinația pe care a provocat-o creșterea rapidă a averii decît la o realitate socială.

Trebuie făcută o diferențiere sistematică între *bourgeoisie* și burghezii negustori. Dacă prima exista prin capitalul mobil, urmînd adesea regulile comerciale tradiționale și aflîndu-se în strînsă legătură cu afacerile de credit și bancare, industriașii și-au întemeiat imperiul pe capitalul fix, pe posesia mijloacelor de producție, pe controlul superior strict din întreprinderi, acordînd importanță efectelor noilor tehnologii în întreprinderile industriale întemeiate pe perspectiva unei investiții pe termen lung. După părerea lui Joseph Schumpeter, fabricantul din perioada preindustrială era nu numai capitalist și întreprinzător, ci și propriul său expert tehnic, negustor, șef de birouri, șef de personal și, cîteodată, și consilier juridic. Realitatea socială nu corespundea totuși acestei clasificări sistematice. Odinioară, numeroși fabricanți proveneau din familii de negustori. În Marea Britanie – cum am mai amintit –, negustorii din comerțul interior și marii distribuitori și-au investit capitalul în fabrici, alcătuiind majoritatea fabricanților din prima generație. Printre aceștia, numărul celor care mai conduseseră o manufactură era mai mare decît cel al simplilor negustori. Acest lucru poate fi limpede demonstrat în cazul industriașilor de textile. Și în lumea patronatului din Köln sau Berlin, fabricanții de textile proveneau mai ales din cercurile de negustori, pe cînd în industria metalurgică era des întîlnită proveniența din mediul meșteșugăresc. Chiar dacă o întreprindere de familie nu putea fi pusă pe picioare doar de o generație, resursele familiale de capital și relații ofereau totuși șansa copiilor să-și înceapă propria lor afacere.

Pe scurt, în perioada de început a industrializării, cordonul ombilical care făcea legătura cu comerțul nu fusese încă tăiat. Chiar dacă industriașii nu se trăgeau cu toții din negustorime, trăsătura lor comună în Marea Britanie, Germania și Franța era că făceau parte din cercuri relativ înalte și înstărite ale societății, dispunînd astfel de un anume capital. De negustori îi lega și efortul de a întemeia întreprinderile pe o solidă bază de familie, de a introduce în strategia întreprinderilor politica maritală și de a-și căuta asociați din sînul familiei sau din cercul celor mai apropiați, pentru a dobîndi, pe de o parte, o mai mare

credibilitate și, pe de altă parte, pentru a oferi întreprinderii o bază financiară solidă. Astfel, în secolul al XIX-lea, 75% din întreprinderile din Normandia – Maine – Anjou au fost înființate prin asocierea mai multor persoane.

Efortul depus pentru reducerea riscului unei investiții totuși nesigure în cumpărarea de mașini și construirea de instalații industriale a condus, de asemenea, la practica achiziționării de moșii. Aceste tranzacții, atestate îndeosebi în Franța, Italia și Spania, sînt deseori interpretate de către specialiști ca un semn al mentalităților preindustriale, ba chiar ca o dorință de asemănare cu nobilii. Ele își dobîndesc însă întreaga semnificație numai în raport cu strategiile folosite în cadrul întreprinderilor. Era astfel cunoscut faptul că marele bancher și industriaș parizian din perioada Restaurației, Jacques Laffitte, era totodată proprietar al unor domenii uriașe, nu numai pentru a putea exercita o influență politică într-o epocă în care dreptul de vot era legat de proprietatea funciară, ci și pentru a-și asigura prin intermediul unor mari proprietăți agricole afacerile bursiere și industriale nesigure. În același timp, există totuși exemple, cum ar fi fabricanții de textile Quesnel sau Duvergier de Hauranne în orașul Rouen din nordul Franței, în care cumpărarea moșiilor este legată de renunțările succesive la anumite funcții ale întreprinderilor.

În cele din urmă, minoritățile au jucat un rol important și în cazul burgheziei din industrie, și în cel al burgheziei din comerț. Printre aceste minorități – precum și printre negustori – putem aminti capitaliștii evrei, care, nu numai în domeniul financiar, se numărau printre noile feudalități, așa cum spunea un manifest revoluționar socialist premergător Revoluției din 1848, și erau reprezentați – deși în mai mică măsură – și în sectorul industrial. Față de alte clase sociale, ei dispuneau de regulă „de un avans în ceea ce privește mobilitatea și practica economică” (Richarz), care le-a servit la orientarea rapidă înspre legături comerciale moderne și mereu în schimbare. Oricum, întreprinzătorii evrei au rămas reprezentativi mai mult în comerț și mai puțin în industrie și meșteșugărit în Germania, cu toate că în Berlin ei mai constituiau înainte de 1870 jumătate din numărul întreprinzătorilor. Afacerile bancare constituiau înainte de toate punctul lor forte. Salomon Heine și familia Warburg se numărau, într-adevăr, printre familiile cu mare influență din Hamburg. Asemenea evreilor, și minoritățile religioase puteau profita de pe urma experienței bogate dobîndite de-a lungul generațiilor, precum și de coeziunea unei comunități formate prin separarea de lumea exterioară ostilă. Hughenotii, menoniții sau familiile calviniste ocupau în Krefeld sau în Siegerland poziții relativ importante în rîndul burgheziei economice. Chiar dacă anumite date ar lăsa să se bănuiască existența unei legături privilegiate între protestantism și activitățile antreprenoriale, legătură pe care Max Weber a dezvoltat-o deja din punct de vedere teoretic, totuși

nici în rîndul burgheziei catolice nu lipsesc unele cariere spectaculoase, printre care se numără cîțiva industriași plini de succes din orașul Lille, în nordul Franței.

Burghezia economică, *la bourgeoisie*, rămînea totuși în minoritate printre straturile sociale ale burgheziei. În Germania dinainte de 1848, ea dobîndise o influență mai mare numai în zona renană sau Sachsen, punîndu-și pecetea pe orașe cum ar fi Köln sau Aachen. Pînă și în Anglia, prima țară industrializată, nu ea era cea care dădea tonul la nivelul întregii societăți pînă în anii 1870, nici măcar în orașe, iar în Franța era pentru multă vreme încă socotită ca făcînd parte din pătura socială cuprinzătoare a notabililor. În Italia se ivesc doar cîteva dovezi privitoare la a doua jumătate a secolului al XIX-lea, arătînd că industriașii moderni se trăgeau dintr-o elită aristocratico-agrară.

Burghezia educată nu are legătură cu proprietatea. Este vorba, în acest caz, de acel grup eterogen în sine, caracterizat prin educația academică primită și cuprinzînd atît doctori și avocați, farmaciști și notari, ingineri și arhitecți, cît și judecători și funcționari administrativi. În cadrul cercetărilor privind mai ales istoria germană de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și din secolul al XIX-lea, specialiștii au pus accentul pe importanța „claselor cultivate” ca element central al burgheziei de mai tîrziu și, dincolo de toate diferențele de competență și venit, de clasă și orientare, ei au insistat asupra unității unui ansamblu întemeiat într-un mod vag pe o aristocrație de spirit.

Prin aceasta se evidențiază nu numai importanța specifică a tradițiilor educaționale, care au căpătat o funcție deosebită în Germania o dată cu încercarea burghezilor de a se deosebi de nobile, ci și principiul performanței, prin care noua burghezie își legitima revendicările la nivelul întregii societăți. De fapt, prin situația lor economică, adică prin salarii asigurate, pensiuni și rente pentru orfani, funcționarii de carieră nu făceau parte din acele pături sociale care se bucurau de un nivel de trai dacă nu din ce în ce mai bun, atunci cel puțin îndestulător. Erau și cei de la care porneau reformele în stat și societate, care, începînd cu 1789, erau și în Germania la ordinea zilei. Ca protagoniști ai așa-numitei „modernizări defensive”, prin emanciparea țăranilor și introducerea libertății în mica industrie, prin impunerea unor constituții reprezentative și printr-o reformă a armatei, aceștia încercau să creeze o societate de cetățeni adulți, care să funcționeze drept stavilă în fața dinamicii unei societăți dezbarate de formele și limitele de castă. Chiar dacă acest elan de reformă nu era la fel de răspîndit peste tot în rîndurile funcționarilor, fracțiunea care trăia în simbioză personală și politică cu forțele conservatoare era mai departe la fel de puternică, iar însemnătatea deosebită pe care a dobîndit-o aparatul de stat în formarea societăților germane în prima jumătate a secolului XX prin intervenții birocratice și reforme se numără printre trăsăturile specifice ale istoriei germane.

Această observație de ordin structural nu este contrazisă de numărul relativ mic al funcționarilor. În Prusia, numai 600 de funcționari se ocupau de aplicarea deciziilor, iar numărul lor a fost chiar redus sub 500 din 1820, în ciuda creșterii activității statului. Aceștia erau în cea mai mare parte burghezi înstăriți, însă deveneau tot mai mulți și nobilii care ocupau posturi de funcționari. Numărul lor pare să fi crescut în perioada premergătoare Revoluției din 1848 de la un sfert la o treime. Dar, cum accesul la consiliile de coroană nu era condiționat numai de proprietate, ci și de educația academică, a trebuit ca și funcționarii nobili să susțină un concurs de admitere. Li se cereau, printre altele, cunoștințe de limbi clasice și moderne, de drept, istorie și matematică, dar și cunoștințe practice în domeniul științelor politice sau al agriculturii.

În comparație cu acest grup cu multă trecere, asigurat din punct de vedere material și legitimat prin performanță, funcționarii francezi au rămas mai dependenți în ceea ce privește pozițiile și statutul lor de politica guvernului din vremea respectivă. Până târziu în timpul celei de-a III-a Republici, funcționarii prost văzuți din punct de vedere politic nu au încetat să fie transferați sau concediați. Practica de la începutul Revoluției franceze conform căreia funcționarii trebuie să fie aleși de cetățeni, precum judecătorii, nu a putut dura multă vreme. Cu toate acestea, nici în timpul lui Napoleon I nu s-a format un aparat comparabil cu cel al funcționarilor germani de carieră. Imediat după 1815, reglementările referitoare la funcționari au decăzut sub nivelul atins la sfârșitul Revoluției. În Franța lipseau atât un drept al muncii uniform, cât și un sistem de examinare clar, astfel încât locul calificărilor de specialitate era luat cu ușurință de acordul funcționarilor cu politica guvernului din vremea respectivă. Corupția și favoritismul erau larg răspândite. Caricaturile lui Daumier au surprins, deși într-un mod exagerat, acest mediu. Chiar dacă posturile de funcționar erau mai puțin sigure decât cele din Germania, ele aveau totuși o mare putere de atracție asupra burgheziei și nobilimii. Funcționarii se numărau, în Parisul anului 1820, printre cei mai înstăriți din societatea notabililor după proprietarii funciari și, mai mult chiar, se formau dinastii de funcționari, adică familii în care copiii continuau cariera tatălui. Un astfel de exemplu de continuitate îl constituie familia Brière de Mondétour. Jean Brière a început ca notar în sudul Franței, înainte de Revoluție. Dintre fiii lui, unul a devenit consilier la Tribunalul din Paris, un al doilea se număra printre cei mai bogați proprietari din regiunea sa, în timp ce fiica s-a căsătorit cu un procuror parizian: dintre fiii acesteia, unul a continuat activitatea de notar. În ce măsură această continuitate era luată în calcul în cadrul fiecărei familii rezultă din scrisoarea de recomandare pe care contele Portati a anexat-o în 1830 la cererea de angajare pe care fiul său a adresat-o Curții de Justiție din Paris. În scrisoarea de recomandare se specifica: „Dacă alții au

mai multe titluri ca el, dreptatea vrea ca serviciile mele să servească la a-i da lui înțietate". Abia prin impunerea concursului la sfârșitul secolului al XIX-lea s-a ajuns la întrebuintarea principiilor de meritor-crație. Nici în Italia posturile din administrație nu erau distribuite în primul rând după criterii de performanță, ci după oportunismul politic. Carierele politice și cele administrative mergeau însă mână în mână într-o țară în care formarea clientelei trecea și prin căile administrative. Chiar dacă la ocuparea acelor posturi care nu prezentau nici un interes pentru nobili în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, la Milano, Veneția și Bologna se prezentau burghezi, respectarea principiului performanței rămânea limitat la începutul carierei, pentru a nu se reduce astfel puterea de decizie a instanțelor politice.

De regulă, avocații și doctorii își exercitau meseriile ca liber-profesioniști, chiar dacă unora dintre aceștia li se încredințau funcții de stat sau publice. Existența lor era legată de o piață în expansiune, de reprezentanță și relații juridice, precum și de prestări de servicii medicale, a cărei întindere nu era fixă, ci stabilită de avocați și doctori, apoi treptat lărgită în cursul secolului al XIX-lea. Pe lângă acestea, modul de viață și existența lor erau strâns dependente de procesul de etatizare a căilor de instruire școlară și universitară, care favorizase deja expansiunea funcționarilor. Mai ales în statele germane, s-a impus modelul funcționarului jurist și în rândul avocaților, care erau formați în mod analog funcționarilor de stat de mai târziu, începînd practica avocătească după o perioadă de stagiatură. În Italia, din contră, participarea la practica de zi cu zi a unui birou de avocatură era suficientă pentru dobîndirea instrumentarului necesar și se număra printre cele mai importante dovezi de profesionalism al viitorilor avocați. Pătrunderea în rețeaua statală de dependențe asigura și șansele de participare în politică, sistem inexistent în Prusia, la nivel local, în vreme ce avocații din Baden, Italia sau Franța aparțineau prin excelență clasei politice. În diferitele societăți, avocații și doctorii au încercat – chiar dacă în epoci diferite și cu mijloace diverse – să stabilească drept condiții pentru exercitarea meseriei încheierea studiilor academice și cooptarea de către comunitatea profesională, apărîndu-și astfel monopolul față de avocații clandestini, chițibușari, șarlatani și felceri. Felul în care era percepută eficacitatea instituțiilor academice ca mecanisme de selecție a fost pus astfel în evidență de juristul german Rudolf Gneist în 1867:

Ele conțin, în felul nostru caracteristic german, o înnobilare a minții și a caracterului prin bogatele mijloace ale educației umaniste, o operă de educație liberă cu atît de multe elemente de autodisciplină și cenzură..., astfel încît pe această cale lungă se elimină ceea ce este nedemn și se obține ceea ce este relativ mai bun și cel mai bun, atît cît este posibil de atins prin modurile de organizare omenești.

Cît de înțelept este să pornim de la unitatea burgheziei cultivate germane, din care făceau parte avocați și doctori, farmaciști și ziariști, depinde în mod decisiv de modul în care istoricul își formulează problema. Dacă se urmărește stabilirea semnificației precise a formării școlare și a încheierii studiilor academice, precum și a culturii în formarea burgheziei, atunci funcționarii fac corp comun cu profesiile liberale. Ambele clase se bazează, cel puțin în Germania și Austria, pe principiul performanței, care se opune cutumelor de castă, precum și structurilor de putere moștenite. Educația asemănătoare rezultă și din utilizarea italiană a expresiei *borghesia umanistica*. Această categorie a burgheziei a devenit importantă ca urmare a ocupației napoleoniene și a dispariției raporturilor juridice tradiționale, fiind cea care a dat întru totul tonul după unificarea națională în domeniul politic. Valoarea poziției sociale a acelei *borghesia* era, cu toate acestea, diferită de cea a burgheziei germane cultivate, prin aceea că importanța ei se bizaia pe cultură în sensul de alfabetizare, în timp ce în Germania o modalitate specifică a culturii pune în valoare burghezia cultivată. În cele din urmă, capitalul cultural nu crea nicidecum *per se*, în Italia, o situație excepțională din punct de vedere social, ca în Germania de la începutul secolului al XIX-lea, ci a rămas în urmă timp de decenii față de preeminența proprietății funciare.

Modurile de educație asemănătoare nu exclud, din punctul de vedere al analizei claselor, ca burghezia cultivată să se descompună în diferite categorii, în funcție de gradul de autonomie, de statutul de funcționar sau de angajat, și să se dezvolte conform unor logici diferite. În Elveția, educația academică a devenit astfel tot mai importantă pentru viitorul profesional și poziția socială, influența ei marcantă nefiind totuși atît de puternică – după cum nota Albert Tanner –

ca să formeze din persoanele instruite la nivel academic, tot mai diferite din punct de vedere profesional și social, un grup social unitar cu o identitate proprie de burghezie cultivată.

Chiar pentru evoluția germană a fost din ce în ce mai mult semnalată varietatea de „profesii”, precum și diversitatea existentă printre funcționarii cu educație academică. Jürgen Kocka s-a întrebat, în acest context, „dacă respectiva «burghezie cultivată» nu este mai înainte de toate un construct, un «produs intelectual» al minții istoricului care se apleacă asupra trecutului”.

Dacă accentuăm, avînd în vedere această eterogenitate, unitatea „categoriilor sociale cultivate” în cazul unor țări, putem foarte bine face apel la felul cum percepeau acest lucru contemporanii. Educația umanistă și clasică – după cum am mai amintit – era necesară atît înțelegerii de sine a acelei *borghesia umanistica* din Italia, dar și definirii de sine a burghezilor germani cultivați. Pentru aceștia, educația depășea, fără îndoială, cadrul universitar concret, devenind un „proces, liber de

orice scop, de autoperfecționare continuă" (U. Frevert), al cărei „ideal [constă în] dezvoltarea tuturor aptitudinilor și talentelor unui individ". În Franța însă, nu se întâlnește nici un echivalent pentru acel grup care se constituie în primul rînd pe baza studiilor academice încheiate și a unei vaste culturi. Termenul *capacités* a fost introdus în 1840 pentru a solicita o aplicare mai largă a dreptului de vot, care să-i includă și pe intelectuali. El opunea monopolului proprietății funciare posibilitățile intelectuale ale profesiunilor liberale și academice, dar nu avea cum să constituie după Revoluția de la 1848 conceptul fundamental al analizei de clasă.

Pentru a afla dacă este vorba, în cazul burgheziei cultivate, de o „clasă socială", ar trebui să examinăm, în sensul indicat de Max Weber, densitatea contactelor sociale dintre diversele categorii ale burgheziei cultivate. Sînt relevante rezultatele anchetei a 3 000 de familii din secolul al XIX-lea, întreprinsă pentru Franța de un grup de studiu condus de Jacques Dupâquier asupra acelor familii al căror nume începe cu „Tra-". Chiar dacă eșantionul a fost redus, rezultatele sînt univoce. Atît continuitatea în rîndul profesiunilor liberale, cît și gradul ei de endogamie erau scăzute. Din 48 de fii de doctori, numai 18 au continuat meseria tatălui, iar din 67 de urmași de notari, avocați sau procurori, numai 11 au preluat cariera tatălui. Chiar dacă majoritatea acestora rămîneau în lumea burghezilor înstăriți și cultivați, totuși profesiunile liberale nu exercitau asupra lor o atracție suficient de puternică încît să-i rețină pe descendenți în domeniul profesional al tatălui. Și căsătoriile cu fetele din același mediu profesional rămîn, cu 12% în toate cazurile, surprinzător de puține, predominînd căsătoriile cu fete de negustori și funcționari. În această practică matrimonială poate că se exprimă, pentru avocați și doctori, nevoia de a dobîndi pe calea căsătoriei capitalul necesar obținerii autonomiei. Profesiile burghezilor cultivați din Franța secolului al XIX-lea rămîn foarte departe de coeziunea unei „clase sociale", cu toate că este probabil ca aceasta să fi existat în unele orașe. Informațiile pe care le avem la dispoziție despre Germania se referă la funcționarii cu pregătire academică, prin urmare, la acea categorie a burgheziei cultivate care se evidențiază prin frecvența de moștenire a meseriei și prin continuitate socială. În 1840, 50% se căsătoresc în interiorul propriului grup, în timp ce 19,2% își căutau soțiile în categoria nobilimii și 14,1% în mediul întreprinzătorilor burghezi. Deși cele două eșantioane nu sînt comparabile, reiese totuși de aici, într-o anumită măsură, cît de însemnată este demarcarea socială în cazul burgheziei cultivate germane.

În stadiul actual al cunoștințelor va trebui să arătăm că, atît în Germania, cît și în Italia, modul specific de educație și valorizarea pe plan social a culturii au jucat un rol evident important în procesul de formare a burgheziei, fără să tragem, bineînțeles, concluzia că această educație trebuia în mod necesar să se răsfrîngă asupra unor practici

de clasă asemănătoare, a unor logici și comportamente sociale. Dacă, în cele din urmă, o dată cu M. Rainer Lepsius, în sensul lui Max Weber de tip ideal, înțelegem prin burghez cultivat pe cel „care nu este numai un consumator de cultură, ci se pune de asemenea în slujba dezvoltării continue și rapide a culturii”, definiția se referă, pe lângă gimnaziu și familie, și la sfera modului de viață, pierzând astfel din raza vizuală contururile sociale de clasă, o dată cu această extensiune.

În cadrul afirmării pe care o realizează diferitele fracțiuni ale burgheziei în perioada 1780-1840, surprinde mai degrabă diversitatea carierelor și a surselor de venit, a situațiilor legale și a cîmpurilor de activitate, a originii sociale și a practicilor. Zadarnic vom căuta elementul de legătură între proprietatea privată și mijloacele de producție, ca dovadă a influenței exercitate asupra structurii de apropiere plusvalorii. Diferitele fracțiuni ale burgheziei pot fi mai degrabă definite – în măsura în care ele nu erau mai departe privilegiate de o jurisprudență de castă – prin monopolul proprietății și al „*Fachgeschultheit*”, al posibilității de a beneficia de o educație de specialitate, pe care ele le aflau pe piață. Dar strategiile existente pe piață erau, cu toate acestea, foarte diferite, în funcție de cei despre care era vorba, negustori, industriași sau avocați. În vreme ce unii căutau să afle prin ce mijloace putea fi dezvoltată și extinsă piața, alții depuneau efort pentru obținerea unor monopoluri. În raport cu această varietate se naște, prin urmare, întrebarea chinuitoare cu privire la elementul de legătură. Nu diferențierile interne fac din burghezie un obiect de studiu atît de interesant – cum a stabilit deja Robert Morris –, ci unitatea pe care aceasta a căpătat-o în ciuda deosebirilor interne.

Un element unificator al marilor grupuri și, astfel, și al claselor sociale îl constituie percepția străinilor și delimitarea de aceștia. Identitatea se definește o dată cu distanța pe care o ia față de alteritate. Poziția socială a burgheziei în cadrul unei societăți de castă pe cale de dispariție și a unei societăți burgheze în curs de formare se poate determina din raportul cu nobilimea, pe de o parte, și cu clasele de jos, pe de altă parte. Societățile europene din secolul al XIX-lea se deosebesc, printre altele, și prin măsura în care și dacă au reușit să formeze o elită care să integreze laolaltă nobili și burghezi, dobîndind astfel o mai mare putere de transformare și putînd conduce procesele de schimbare socială. Anglia constituie un exemplu în acest domeniu, nobilimea izolîndu-se aici începînd cu secolul al XVIII-lea mai puțin etanș ca în alte societăți europene, în *gentry* contopindu-se elemente cu specific burghez și aristocratic. Pentru că numai fiul cel mare al unei familii nobile putea moșteni titlul și averea tatălui, s-a născut un curent descendent înăuntrul nobilimii engleze și s-au stabilit legături strînse cu profesiunile burgheze în domeniul avocaturii, corpului de ofițeri, serviciului de stat și Bisericii. Această structură de elită, care a pre-

astfel formarea unei *middle class*; prin deschiderea ei, nu numai că permitea ca oamenii de afaceri de succes să fie înnoiți și descendenții nobili să trăiască și să muncească în condiții burgheze, ci și ca fetele nobile să se căsătorească cu speculanți la bursă sau magnați respectați ai căilor ferate. În Franța primei jumătăți de secol al XIX-lea, nobilimea slăbită după 1789 din punct de vedere economic și în privința statutului se preocupa de exclusivitate mai mult decât în Anglia. Căsătoriile între nobili și burghezi au rămas, prin urmare, încă multă vreme interzise. Speranța unei restaurări, dacă nu a raporturilor feudale, cel puțin a celor de castă, a îndemnat unii nobili francezi mai curînd către o nouă izolare decât către o integrare în societatea de notabili, în care se reuneau moșieri bogați de origine nobilă și burgheză. Aceștia au jucat rolul unor intermediari politici, dezvoltînd strategii familiale unii față de alții și deținînd cvasimonopolul reprezentării politice înainte de 1848. Chiar dacă au existat, mai ales între 1815 și 1830, conflicte vehemente între nobili și burghezi, grija pentru agricultură și proprietatea funciară, pe de o parte, și menținerea ordinii existente, pe de altă parte, garantau unitatea notabililor, ceea ce a venit în sprijinul unei politici de stabilitate politică, ba chiar de imobilitate în anii 1830-1840.

În Italia de Nord și Centrală în cele din urmă, burghezia citadină se afla deja, la începutul epocii moderne, în strînsă legătură cu nobilimea, manifestînd interese asemănătoare atît în ceea ce privește exploatarea propriilor moșii, cît și în afacerile industriale și comerciale. O dată cu acest proces, nobilimea a căpătat un caracter de patriciat orășenesc. Pînă în secolul al XVIII-lea, patricienii florentini au investit în comerț, iar aristocrații din Bologna se ocupau de propriile lor magazine. Această fuziune din orașe între comerț și agricultură, nobilime și burghezie, a constituit piatra de temelie a dezvoltării sociale din secolul al XIX-lea, în care s-a format o largă societate de elite, mai cu seamă în orașe. În cele din urmă, s-a dovedit recent și pentru elita politică a Spaniei cît de puțin coincidea trecerea la o politică liberală în secolul al XIX-lea cu o schimbare a structurii sociale. Majoritatea miniștrilor proveneau astfel, pe la 1800, mai ales din nobilimea mică și mijlocie – *hidalguía* – care mai înainte deținea proprietăți funciare, desfășurînd foarte rar activități în domeniul comerțului sau al profesiunilor liberale.

În contrast cu acele exemple ale contopirii intereselor, modurilor de viață și culturilor burgheze și aristocrate, societățile din centrul și estul Europei sînt caracterizate mai mult de dominația nobilimii. Lucrul acesta este valabil și pentru teritoriile poloneze dezmembrate, și pentru Ungaria sau Boemia. În aceste regiuni, poziția nobilimii era atît de puternică încît orașele se aflau sub dependența ei, neputîndu-se forma astfel decât cu greutate o burghezie urbană autonomă. Mai cu seamă evreii, dar și imigranții germani și greci își împărțeau domeniul

afacerilor comerciale, bancare și industriale, fără a dobîndi totuși în acest mod o poziție socială în Ungaria sau Polonia, prin care să poată concura cu nobilimea înainte de 1848. Nobilii – de regulă numeric mai puternici ca în Europa Occidentală – erau cei care dădeau tonul în agricultură și în viața politică, dar și în cultură, preluînd parțial chiar funcții burgheze. Astfel, micii nobili polonezi scăpătați exercitau meseria de avocat, fără a se integra totuși în modurile de viață și sferele de circulație burgheze, folosind venitul obținut în urma desfășurării de activități economice pentru cumpărarea de moșii și, prin urmare, pentru o restaurare a modurilor de existență aristocratice. Elitele acestor societăți din centrul Europei au rămas alcătuite, prin urmare, în principal din nobili. G. Ránki se exprima pentru Ungaria în felul următor: „În ansamblu, burghezia era aici, încă pe la jumătatea secolului, mult prea slabă pentru a contesta nobilimii rolul de conducător economic și politic”.

Deși în Germania influența nobililor a scăzut foarte mult de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, aceștia își foloseau totuși întreaga lor energie – cum s-a exprimat Rudolf Braun – pentru a „rămîne sus” în societate. Sprijinită de majoritatea monarhilor, deținînd din belșug averi, privilegii și putere, nobilimea ocupa în general în Germania o poziție socială centrală, cu toate că aceasta era mai puternică în Prusia decît în Württemberg. Pînă acum s-a insistat mai ales pe apărarea masivă a statutului, în căutare de mijloace nedemocratice, pe care o practica nobilimea avută de la răsărit de Elba – acei *Junker* – și, astfel, s-a pus în evidență ferma „linie de demarcație dintre cei care erau și cei care nu erau nobili” (W.E. Mosse) sau „fragmentarea socială și afirmarea de sine a fiecărei părți pentru a se delimita de restul” (E. Fehrenbach). Din această opoziție sau coabitare nu se putea ivi nici o cultură de elită unitară, care să se bazeze pe un consens politic sau chiar democratic. Mai mult, divergențele care apăreau între diferitele sfere de afirmare burgheze sau aristocratice se transformau uneori în controverse aprinse. În reprezentările burgheze despre nobilime, membrii celei din urmă nu erau totuși amenințați cu soarta nobililor francezi, ci era vorba mai curînd de încorporarea într-o ordine constituțională, în societatea burgheză sau într-o elită socială bazată pe performanță.

Fără îndoială, atitudinea burgheziei față de nobilime era în general de imitație și respingere. Preluării anumitor moduri de reprezentare culturale, imitării ritualurilor și simbolurilor stilurilor de viață aristocratice, năzuinței de înnobilare li se opuneau accentuarea autonomiei burgheze, etosul muncii și al performanței și orientarea către viitor a noilor clase. Această caracteristică generală s-a manifestat sub forme diferite în fiecare dintre societățile europene. Valorizarea autonomiei burgheze se întîlnea în societățile din centrul și estul Europei mai rar decît în vest, în Germania mai greu decît în țări ca Anglia, Franța sau

Italia, unde, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, se constituise deja o formațiune hibridă de nobili și burghezi.

Chiar dacă granițele dintre burghezie și nobilime erau permeabile și în schimbare, categoria astfel constituită a rămas ermetic închisă față de categoriile sociale inferioare, populația de la sate și muncitorii din orașe. Nici nu s-au înregistrat cariere răsunătoare în cercurile muncitorilor și țăranilor, nici burghezii nu au încercat să mobilizeze clasele de jos într-o mai mare proporție politică. Anii dominației iacobine au acționat asemenea unei traume pentru mari părți ale Europei, iar teama de revoluție era tot așa de răspîdită ca și convingerea că – așa cum a spus Louis Chevalier într-o lucrare istoriografică clasică – „les classes laborieuses”^{*} sînt totodată „les classes dangereuses”^{**}. Pe post de moto pentru teama față de acțiunile poporului pot sta oarecum spusele trimisului imperial Hoefer, care a scris el însuși în 1794, referitor la acțiunile claselor de jos cu convingeri regaliste din Hamburg – Altona, „că astfel de mișcări instigatoare și procedee arbitrare ale plebei sînt întotdeauna îngrijorătoare și periculoase”. Această plebe a fost exclusă, prin urmare, de la evenimentele politice prin dreptul de vot cenșitar, de la libertatea de asociere prin interzicerea asociațiilor cu scop economic și a fost controlată și supravegheată de poliție. Ici-colo, burghezii înșiși se înarmau pentru a apăra proprietatea, liniștea și ordinea împotriva plebei, fie în gărzi civice ca în orașele germane Krefeld sau Braunschweig, fie în gărzi naționale, ca în Franța. Dacă polițiștii locali încă puțin numeroși sau burghezii înarmați nu erau de ajuns pentru a înăbuși protestele celor din categoriile sociale inferioare, intervenea uneori sîngeros armata.

La represiune s-a adăugat, desigur, din ce în ce mai mult, și ideea de prevenire, deși numai sub forma unui corectiv limitat destinat dominării claselor sociale inferioare. Încrederea în perfectibilitatea omului a inspirat, continuînd tradiția secolului Luminilor, discuția referitoare la sensul și forma pedepsei cu închisoarea la începutul secolului al XIX-lea. Închisorile trebuiau să slujească la pedepsirea și integrarea vinovatului, în cadrul lor urmărindu-se organizarea, pe lîngă muncă, a învățămîntului, pînă cînd, începînd cu 1830, s-a impus ideea represiunii o dată cu detenția în celule, dorindu-se – cum sublinia Michel Foucault – intimidarea clasei muncitoare pretutindeni în curs de formare. Modelul închisorii a fost utilizat și în domeniul producției, mai ales printre muncitoare. În internatul uzinelor din industria mătăsii și din cea textilă din sud-vestul Franței, muncitoarele cazate chiar în interiorul fabricii erau supravegheate de călugărițe după terminarea programului, acestea îngrijindu-se ca salariul să nu fie folosit în alt scop decît la cumpărarea unui trusou. Diferitele inițiative

* „Clasele muncitoare” (n.t.).

** „Clasele periculoase” (n.t.).

de educare și moralizare a muncitorilor, de cunoaștere a lor prin anchete și analize, de așezare la casele lor se desfășoară în paralel și apar în momente diferite în multe țări europene. În toate acestea iese la iveală scopul de a nu lăsa clasele sociale inferioare să capete autonomie politică.

Pe lângă strategiile de coordonare și demarcare, care au putut produce o unitate între diferitele fracțiuni ale burgheziei, diferite din punct de vedere structural, în anumite conjuncturi și constelații, trebuie amintite mecanismele care le-au permis burghezilor să cadă de acord asupra propriilor obiective. Dacă definim asociațiile ca fiind grupări de membri asemănători din punct de vedere formal în vederea atingerii anumitor scopuri pentru o perioadă limitată de timp și fără constrângerea reprezentării într-un sistem formal de cercuri închise, atunci respectivele asociații se numărau în societățile europene printre acele instituții în care se întâlneau burghezii, își exprimau voința față de puterea de stat sau cel puțin experimentau forme proprii de sociabilitate. Cultura asociațiilor ține peste tot în Europa de specificul burgheziei. Chiar dacă, în Anglia, diferitele uniuni erau socotite în rîndul acelor *associations* cunoscute în Europa sub alte denumiri, insula rămîne totuși țara clasică în care asociațiile funcționează ca instituții ale societății civile. Chiar și într-o societate în care concepției republicane a relațiilor directe dintre individ și stat i se opunea dezvoltarea unor puteri intermediare, cum ar fi Franța, au înflorit cercurile și asociațiile ca expresie a solidarităților orizontale la nivelul burgheziei. M. Agulhon a demonstrat în studiile sale despre *sociabilité* bogăția formelor acelei sociabilități burgheze. Toate instituțiile de acest tip țin de trecerea de la o societate în care corporațiile organizau indivizii, la ordinea burgheză, în care individul se poate coordona și organiza în mod autonom. Asociațiile de culori diferite au devenit și în Germania „o putere formatoare la nivel social, care modelează viața și activitatea oamenilor” (T. Nipperdey).

În ciuda tendințelor egalitare și antiaristocratice, pătrundeau și în totalitatea membrilor unei asociații diferențe între diverse categorii ale burgheziei. Respectivile diferențe erau cauzate de avere, grad de cultură și mod de viață, dar și de credință și sex. Asociațiile – argumentează etnograful U. Jaeggle – „corespundeau pluristratificării burgheziei; numai în Tübingen existau la un moment dat trei muzee diferite, care dovedeau prin prezența lor existența unor procedee de coordonare și selecție”. Prin principiul cooptării și al taxelor de admitere se urmărea menținerea exclusivității sociale, iar excluderea aproape în întregime a femeilor și fiicelor membrilor asociației din viața acesteia asigura caracterul în mare parte masculin al activităților. Chiar dacă structura asociației exprima, prin urmare, diferențe interne ale burgheziei, asociațiile se numărau printre procesele de autoorganizare socială care, o dată cu dispariția structurilor de castă, au o mare

înfrîurare asupra societății burgheze. Ele anunțau, pe lângă Anglia, Franța și Germania, și în alte state europene, schimbarea care avea loc la nivelul vieții publice. Astfel, au apărut în anii 1830-1840 cercuri și cazinouri în marile orașe ale Spaniei, unde se întâlnea burghezia locală, pentru a discuta despre politică și afaceri și pentru a se dedica unor activități culturale și recreative. Ele adăposteau biblioteci și săli de lectură, săli de bal și spații rezervate jocului de biliard. Cazinoul din Tenerife, combinație între un club englezesc și o cafenea italiană, organiza chiar serbări de binefacere. Caracterul multifuncțional al asociațiilor din perioada premergătoare Revoluției din 1848 nu s-a limitat, așadar, la Europa Occidentală.

Chiar dacă în cadrul burgheziei se întâlnesc, dată fiind diversitatea structurală, puncte de vedere și atitudini politice diferite, se pot descoperi și puncte comune. Deși din perspectiva evoluției istorice liberalismul a fost pe bună dreptate pus în legătură cu societatea burgheză, iar mișcările liberale din Europa primei jumătăți a secolului al XIX-lea cu fracțiuni ale burgheziei, această echivalare nu este perfectă, în spatele etichetei de „liberal” ascunzându-se diferite definiții de valoare. Amalgamarea mai ales a liberalismului cu capitalismul industrial a atras în trecut o atenție critică, fiind supusă examinării. În general, putem afirma despre categoriile sociale susținătoare ale liberalismului în Europa înainte de 1848 că, printre acestea, întreprinzătorii capitaliști se aflau clar în minoritate și în nici un caz nu erau ei cei care dădeau tonul. În această privință nu trebuie să ne lăsăm înșelați de cariera politică a industriașului Casimir Périer, originar din Savoia, care, în vremea Restaurației, s-a numărat printre fruntașii grupării liberale în Cameră, ajungând după 1830 șeful guvernului Monarhiei din Iulie, înainte de a cădea victimă epidemiei de holeră din anul 1832. În Marea Britanie chiar, încă o cincime din deputații liberali se ocupau între 1859 și 1874 cu activități industriale, în timp ce numărul marilor industriași printre deputații care făceau parte în 1848 din Adunarea Națională din Frankfurt sau din Paris era clar cu 8% și, respectiv, cu 11% mai scăzut. Nu grupul bancherilor și magnaților din industrie, a cărui structură este multă vreme supusă transformărilor, ci proprietarii funciari și burghezii cultivați au fost cei care au conturat imaginea liberalismului. Primul grup era puternic reprezentat printre liberalii englezi și cei francezi, incluzând parțial și nobili, care vor influența în mod decisiv politica liberală în Ungaria sau Italia. Grupul burghezilor cultivați constituia specificul liberalismului german. Obiectivele liberale erau susținute în parlamentele din perioada premergătoare Revoluției din 1848 mai ales de către funcționari. Heinrich von Gagern putea scrie astfel în anii 1820 despre Darmstadt că „...întreaga clasă a înalților funcționari de stat de extracție burgheză aparținea așa-numitului partid liberal”.

Prin obiectivele sale, liberalismul putea cuprinde astfel multe categorii ale burgheziei, dar nu totalitatea ei. În plus, aceste obiective au fost determinate numai în cazul unei mici părți din liberali de imperativele generalizării inovațiilor industriale capitaliste. Păstrarea unui echilibru între agricultură și industrie făcea parte din crezul liberalilor francezi, în vreme ce, în cadrul liberalismului din sudul Germaniei, era des întâlnită cerința de conservare a clasei de mijloc chiar cu ajutorul intervenției aparatului de stat. Lothar Gall s-a referit la imaginea ideală „a unei societăți burgheze fără clase, cu un nivel de trai mediu, folosind o formulare retrospectivă, a unei societăți pre-industriale a clasei de mijloc, organizată pe categorii de profesii și avînd o bază patriarhală”, care ar fi predominat în liberalismul german timpuriu. Un angajament nelimitat în lupta pentru comerțul liber și dezvoltarea industrială a țării lipsea atât în Germania, cît și în Franța la majoritatea burghezilor liberali. Exemplul englez a creat mai puține speranțe și mai multe temeri, fiind astfel formulat de Ernst Moritz Arndt în 1840:

Mai bine nu vrem nici o singură mașină decît pericolul ca această creatură mecanică să ne zdruncine întreaga noastră concepție sănătoasă despre stat și întreaga ordine socială și economică simplă și naturală, întemeiată pe virtute, forță și cinste. Dacă toți meșteșugarii devin fabricanți, dacă în sfîrșit țăranul însuși este văzut și pus în funcțiune asemenea unei fabrici, pe scurt, dacă tot ce este simplu, permanent și sigur în organizarea omenească dispare, atunci este rău pentru fericirea și marea neamului nostru.

Imaginea despre societate pe care o au liberalii europeni se bazează mai curînd pe o ordine socială aproape imobilă decît pe o dinamică a schimbării industriale. Pe lîngă aceasta, existau deja în mod sigur voci în cadrul burgheziei care se pronunțau energic în favoarea transformării capitaliste a societății. În Franța, acestea se găseau printre adepții lui Saint-Simon, în vreme ce, în Germania, liberalii renani erau primii dispuși să accepte industria ca factor social și politic pozitiv, căci – cum explica Gustav Mevissen – „acolo unde industria este puternică, există și forță politică și libertate. Amîndouă se condiționează reciproc”. Așadar, în general liberalismul s-a răspîndit în mica burghezie. El a fost marcat în mai mică măsură de burghezia economică și mai mult de cercul celor cu avere și cultură. Totuși, nu toți burghezii au aderat la mișcarea burgheză; unii au rămas pe vechiul făgaș al slogănurilor și scopurilor conservatoare.

În cadrul burgheziei existau și deosebiri în privința credinței, deosebiri ce puteau avea legătură în parte cu opțiunile politice. Alături de diferențele politice și, uneori, în legătură cu acestea, în cadrul burgheziei apar diferențele de confesiune. Deosebit de clare erau cele dintre catolici, protestanți și evrei, în Germania, Franța sau Olanda, sau cele dintre anglicani și nonconformiști în Marea Britanie. Pentru

că o dată cu credința intrau într-un joc de multiple dependențe formele de sociabilitate și sistemele de valori, aceste diferențe participă, fără îndoială, la diversificarea modurilor de existență burgheze. Foarte marcant pentru secolul al XIX-lea a fost totuși procesul de secularizare, care, pe de o parte, a început independent de instanțele statului, iar, pe de altă parte, fie se îndrepta împotriva politicilor acestora, fie era promovat chiar de ele. Este în general cunoscut faptul că această descreștinare a influențat mai mult clasele inferioare decât pe cele superioare, mai curînd orașele decât satele și mai adesea bărbații decât femeile. Dar procesul a dat rezultate și în cadrul burgheziei, mai ales prin concepția din secolul Luminilor asupra realizării pe plan interior a individului, precum și prin criticarea consecințelor religiei. Deja pe la jumătatea secolului al XVIII-lea, numeroși burghezi din Provența au abandonat congregația penitenților, din care făcuseră parte timp de secole, pentru a-și găsi adăpost în lojile francmasonice. Astfel, a apărut o formă alternativă a culturii sociabilității, care funcționa în afara Bisericii. În timpul Revoluției franceze, al încercării de supunere a clerului de către puterea statală și al măsurilor care urmăreau să respingă religia catolică în favoarea unei religii civile, raportul fiecărei categorii sociale cu catolicismul depindea, evident, de diferențele geografice. În vreme ce, într-o vastă zonă în jurul Bazinului parizian și în regiunile din stînga fluviilor Saône și Ron erau răspîndite atitudinile laice, în alte părți supraviețuiau încă structuri comunitare tradiționale, cărora notabili locali nu se puteau sustrage. Și în timpul Restaurației, pe de o parte, se pot descoperi în rîndul burgheziei semne ale culturii laice, originară din secolul al XVIII-lea, care a fost și mai mult întărită de încercările monarhiei de a realiza unitatea între tron și altar, iar, pe de altă parte, religia a cîștigat totodată un rol de stabilizare socială printre burghezi, printr-o reîntoarcere totuși restrînsă la credință și mai ales sub presiunea problemei sociale. Iată ce se spunea în iunie 1814 într-o circulară:

Il n'est qu'un sîr moyen de régler les sentiments et les mœurs; c'est de les mettre sous l'empire de la religion. Il ne suffit pas que la religion soit partie de l'enseignement; elle doit être l'âme de toute l'éducation*.

Această idee s-a răspîndit mai degrabă printre notabili, și nu în rîndul tuturor categoriilor burgheziei, printre care anticlericalismul lui Voltaire era la fel de cunoscut ca și lucrările pamfletarului Paul-Louis Courier sau cîntecele lui Béranger. Chiar dacă este greu de stabilit dacă această idee reda tendințe reale sau dacă ea nu făcea astfel decât să apropie de noua categorie a industriașilor și inginerilor principii religioase tradiționale, este limpede, cel puțin, cît de mult

* „Nu există decât un singur mijloc sigur de orînduire a sentimentelor și a moravurilor: să fie aduse sub puterea religiei. Nu este suficient ca religia să facă parte din învățămînt; ea trebuie să fie sufletul întregii educații” (n.t.).

deplîngeau toți aceștia lipsa practicilor religioase. Astfel, în 1860, într-un oraș din sudul Franței, se spunea că proprietarii de fabrici

s'absteinaient avec une affection marquée de se conformer aux préceptes de la religion catholique... Assister à la messe, c'est l'affaire des bonnes femmes*.

Și în cadrul burgheziei germane, mersul la biserică era mai răspîndit printre femei decît printre bărbați. În general, burghezii protestanți s-au distanțat, începînd cu jumătatea secolului al XIX-lea, din ce în ce mai mult de ritualurile bisericești. Către 1845, gradul de participare la împărtășanie a atins un nivel foarte scăzut. Cu toate acestea, s-au format în paralel o anume interioritate religioasă vagă, care s-a răspîndit mai ales printre burghezii cultivați, și o atitudine de viață, în care creștinismul s-a menținut ca punct de referință.

În cele din urmă, trebuie examinate diversele organizări teritoriale ale burgheziei ca indicatori și totodată ca factori ai varietății sociale și culturale. Într-o vreme în care statele și mișcările naționale sînt pe cale de apariție sau consolidare, merită să ne aplecăm în primul rînd asupra loialității naționale a burghezilor. Faptul că numeroase asociații și inițiative pe plan național ale căror scopuri mergeau de la revigorarea unei limbi naționale pînă la organizarea de sărbători naționale își aveau punctul de plecare în burghezime – făcînd abstracție de Ungaria sau Polonia – nu ne spune încă nimic despre eficacitatea modelului identitar național în rîndul burghezilor. Va trebui să mai treacă mult timp pînă ce se va găsi un răspuns la întrebarea dacă și în ce conjuncturi organizarea națională se situa deasupra loialităților locale și regionale și cu ce valori intra în legătură în fiecare națiune în parte. Se poate presupune totuși că elementul național nu s-a impus în mod durabil ca unitate teritorială de referință dominantă și ca instanță presupunînd anumite obligații, ci că și-a menținut înțietatea numai în anumite condiții, în raport cu îndatoririle locale și regionale, cele de clasă și sex sau cele religioase.

Înainte de toate, există multe dovezi ale faptului că pentru burghezi, care locuiau majoritatea în orașe sub 5000 sau 10000 de locuitori, locul natal, orașul însuși, constituia experiența și spațiul de definire. Chiar dacă scrierile autobiografice pun foarte mult accentul pe mediul de obîrșie, ele arată totuși cît de marcantă era experiența din orașele natale. Așa este ilustrat acest fapt la Gustav Falke, într-o manieră plină de haz, cînd respectivul relatează retrospectiv despre anii de școală de la Lübeck înainte de 1844:

Geografia patriei era un termen necunoscut. Lübeck? Germania? Exista o Germanie pe atunci? Da, exista o Germanie: de două ori pe săptămînă

* „Se abțineau cu o afectare pronunțată să se conformeze preceptelor religiei catolice... A asista la slujbă era treaba çumetrelor” (n.t.).

la ora de geografie: riuri, orașe, munți, cifre de locuitori. Și la istorie exista o Germanie: numele împăraților germani și cronologia acestora, înainte și înapoi.

Spațiul primordial de referință îl reprezenta deci orașul, în special în cadrul vieții obișnuite de școlar, în timp ce evenimentele naționale sînt amintite numai în vreme de război sau de criză. Desigur, va trebui să presupunem că în locurile confruntate cu dominația străină, aflată totodată în centrul propagandei politice, ca în anumite părți din Italia sau din centrul Europei, elementul național a jucat un alt rol decît în fostele orașe ale Imperiului sau în orașele hanseatice care continuau încă să existe. Și, ca în Bretagne, unde a fost concepută și răspîndită o imagine a identității regionale care amesteca așa-zisul trecut celtic, catolicismul și fidelitatea față de monarhie într-un sublim tablou monumental romantic, burghezii par să-și fi orientat apartenența în funcție mai mult de acest gen de tablou decît de o națiune totuși abstractă.

Chiar dacă, în plus, eficacitatea elementului național nu trebuie subestimată, ea trebuie totuși cercetată prin studii amănunțite pornind oarecum de la partea de jos a societății. În mulțimea apartenențelor locale și regionale, provinciale și teritorial-statale, loialitatea națională nu trecuse nicidecum înaintea altor identificări pînă la 1848. Forța de atracție a naționalismului trebuie mai curînd căutată în amestecul acestuia cu celelalte elemente, și nicidecum în substituirea lor. La stadiul atins astăzi de cercetări, nu este recomandat să se vorbească despre o unificare a burghezilor în lupta pentru atingerea unor scopuri naționale.

Pentru că, datorită gradului de urbanizare în Europa, marile orașe se aflau în minoritate, trebuie să pornim de la ideea că micile orașe au fost multă vreme cele care au modelat chipul burgheziei. În cadrul lor, rețeaua de relații personale formată prin contactele comerciale, sferele de căsătorii și apartenența la asociații dobîndea o semnificație importantă. Un mod asemănător de socializare, precum și reguli de etichetă înrudite formau baza unei sociabilități în care, pe la începutul secolului al XIX-lea, se mîncea și se dansa, se discuta și se juca împreună. Integrarea celor care se stabileau venind din altă parte sau a rudelor îndepărtate avea loc relativ ușor, avînd în vedere tipurile de relații asemănătoare, altfel spus, aceștia nu se excludeau prin comportamentul lor, contrar normelor din sfera burghezilor.

Printre instituțiile care au format și răspîndit caracterul de burghezie, familia a jucat un rol central. În cadrul ei se moșteneau proprietăți, se adunau capitaluri pentru înființarea de fabrici, se schimbau informații, se puneau la cale căsătorii și se educau copiii. Dat fiind faptul că munca productivă masculină s-a mutat tot mai mult în afara casei, femeile au preluat înainte de toate îndatoririle legate de educația copiilor, de construirea unei culturi a sociabilității sau de dezvoltarea unei sfere private, care trebuia să compenseze dura realitate a aridei

munci productive. Împărțirea muncilor între sexe a fost consemnată în scris de numeroase publicații pentru spațiul de limbă germană, încă din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Femeilor casnice li se pretindea ca

prin atenție, ordine, curățenie, sîrguință și economie, prin cunoștințe economice și îndemînare, să asigure liniștea casei și fericirea soțului care muncește pentru asigurarea traiului.

Competențele emoționale, educative și gospodărești trebuiau să alcătuiască astfel un tot armonios. Chiar dacă educația a devenit obligatorie pentru femei, rolul subordonat al celei din urmă în familiile burgheze nu se punea în discuție în sfera de concepții legale și politice burgheze.

Momentul în care s-a trecut la o viață de familie caracterizată de anumite ritualuri a avut loc, după toate probabilitățile, mai tîrziu. În timp ce funcționarii de stat părăseau deja, în secolul al XVIII-lea, căminul familial, negustorii și producătorii burghezi și, în parte, și cei din domeniul profesiunilor liberale au continuat încă multă vreme acest obicei de a munci acasă. Separația cîmpului muncii de spațiul privat, precum și diferențierea clară a rolurilor bărbătești și femeiești au avut loc, evident, mai tîrziu. Chiar în prima țară industrializată, Marea Britanie, viața privată a căpătat, după cum se pare, abia în anii 1840 acel aspect de intimitate pe care teoreticienii i-l atribuiseră mai devreme. Abia atunci au fost diferențiate spațiile aparținînd familiei de cel al personalului, aniversările și zilele de sărbătoare private au fost separate de cele ale „întregii case”, iar timpul prezenței bărbatului activ din punct de vedere profesional – scurtat. Pînă atunci, familia era deschisă servitorilor, prietenilor și rudelor, iar ritualurile nu erau percepute ca avînd familia drept nucleu. John R. Gillis vorbește în acest sens de *openness* și *informality* pentru familiile din mica burghezie engleză. În nordul Franței, femeile luau încă parte, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, la viața de afaceri, țineau socotelile, preferînd să se priveze în consumul lor personal decît să recurgă la banii întreprinderii. Abia după jumătatea secolului ele se concentrează asupra conducerii gospodăriei și a educației copiilor, așadar putînd beneficia abia acum de mai mult timp liber și bani suficienți pentru a desfășura ritualurile familiale ale meselor și sărbătorilor comune și pentru a consacra vestimentației și locuinței acea atenție necesară înfățișării exterioare a burgheziei. Trebuie să fim de aceeași părere cu Ute Frevert care concluzionează astfel cu privire la evoluția germană: „Modelul familiei burgheze avînd ca bază polaritatea între lumea exterioară și cămin, producție și reproducție, bărbat și femeie a început foarte încet să prindă rădăcini în realitatea socială”.

Așa cum modelul de familie burgheză manifesta tendința de a se răsfrînge asupra grupului social al burgheziei, cuprinzînd la sfîrșitul

secolului al XIX-lea și unii angajați, tot astfel anumite valori specifice, la început burgheze, aveau o forță de radiere, care nu a rămas limitată la sfera burgheziei în sensul strict, ci s-a extins la anumite categorii ale burgheziei existente, în rîndul cărora valorile respective erau mai puțin răspîndite. Acest lucru este evident cu privire la noțiunea de muncă, ce se opunea, pe de o parte, trîndăviei nobililor și, pe de altă parte, se afla în strînsă legătură cu progresul material și cu cel al civilizației. Pe la 1763, în colecția „Bibliotek für Jünglinge” se putea citi: „Un leneș este un fel de monstru în regatul creaturilor”. Chiar dacă noțiunile de muncă și performanță erau necesare pentru justificarea existenței burgheze și delimitarea acesteia, unii burghezi se sustrăgeau influenței lor. În Franța, Italia sau Spania din prima jumătate a secolului al XIX-lea, fiind moșieri sau negustori, ei doreau să ducă o existență de rentier și își planificau prin urmare o viață care avea ca moto mai curînd acel *otium cum dignitate*. La sfîrșitul secolului al XIX-lea, în Franța, viața de rentier asigura, într-adevăr, o considerație socială deosebită.

În mod evident, nu toți burghezii împărtășeau acele norme considerate în general constitutive pentru burghezie. Pe de altă parte, erau acceptați ca burghezi numai cei care respectau aceste valori, le foloseau în educația copiilor lor și se serveau de ele ca etalon în viața de zi cu zi. În cele din urmă, condițiile sociale determinau dacă în cadrul fiecărei societăți se puteau forma anumite atitudini care să fie socotite în general ca făcînd parte din caracteristicile burgheziei. Valoarea individului și a individualului ar fi considerată în general acea normă specifică apărută o dată cu trecerea de la societatea pe caste la cea burgheză, individul fiind astfel eliberat din cătușele dreptului cutumiar și ale corporațiilor. Revoluția franceză din 1789 este considerată de obicei data de naștere a individului burghez modern, iar societatea franceză – cadrul spațial al acestei individualități burgheze. Numeroase citate sînt în măsură să dovedească acest lucru, însă rămîne de stabilit în ce măsură s-a putut forma în realitate această conștiință, avînd în vedere constrîngerile familiale, sociale sau religioase. Anumite dovezi pledează în favoarea faptului că afirmarea individului alterna cu punerea în valoare a instituțiilor, care ar fi necesare pentru a cîrmui individul și pentru a-i împlînzi elanurile. În unele societăți organizate mai degrabă la modul cooperatist, mai puțin industrializate și cu o structură religioasă, ca Olanda, o viață individuală în afara familiei era imposibil de conceput pînă în anii 1850, după cum s-a arătat recent cu exemplul lui Vincent Van Gogh. Chiar dacă istoria politică și spirituală a stabilit catalogul de valori caracteristice modului de existență burghez, urmează să fie realizată analiza modului în care aceste valori erau percepute și puse în practică de burghezii înșiși.

MUNCITORUL

Sidney Pollard

La începutul perioadei moderne, termenul „muncitor” era încă necunoscut. Existau în alte limbi cuvinte echivalente, ca *ouvrier* sau *Arbeiter*, dar acestea desemnau grupuri mai restrânse decît astăzi. Șaptezeci de ani mai târziu, la mijlocul secolului al XIX-lea, termenul acesta și alții ca el deveniseră curenți în multe țări din vestul Europei. Referindu-se la clasa socială ca la un întreg, ziaristul britanic radical William Cobbett se adresa încă, la 1816, „calfelor și lucrătorilor”; la 1850 însă, sintagma „clasa muncitoare” era deja larg răspîdită. În aceeași perioadă, Germania vorbea despre *handarbeitenden Klassen*, iar în Franța, la 1830, apărea un ziar care se numea, semnificativ, *L'artisan, journal de la classe ouvrière*.

Dacă termenii aceștia n-au fost folosiți mai devreme, acest lucru nu s-a datorat vreunei slăbiciuni lingvistice, ci faptului că fenomenul în sine, „muncitorul”, abia începea să-și facă apariția. Nu înseamnă că în secolul al XVIII-lea nimeni nu muncea cu mîinile și pentru un salariu: dimpotrivă, erau numeroși cei care-și câștigau astfel existența, doar că gruparea lor se făcea altfel.

Apariția clasei muncitoare ca parte semnificativă a societății a constituit doar una dintre profunde schimbări economice și sociale care au avut loc în Europa acelei epoci. Procesul nu a fost uniform pe tot continentul, ci dimpotrivă. Pe de o parte, a avut loc secvențial, la început în Marea Britanie, destul de târziu în Olanda, Franța, Elveția și Germania și mai târziu încă în alte părți. Pe de altă parte, schemele de dezvoltare și tipurile de „muncitori” care și-au făcut apariția mai întîi au fost fundamental diferite, diferențele provenind din tradițiile legislative aparte și din experiențele istorice diverse ale diferitelor regiuni ale Europei, precum și din alte cauze.

Subiectul este deci de o considerabilă complexitate. Pentru a ușura înțelegerea acestuia, capitolul de față se va concentra doar pe trei țări importante, Marea Britanie, Franța și Germania, reprezentînd cîteva dintre tendințele majore ale epocii, deși, ocazional, vor exista referințe și la alte regiuni. În continuare, pentru mai multă claritate, vom împărți muncitorii în patru grupe: (1) meșterii pricepuți, (2) muncitorii lucrînd în asociații familiale și alții posedînd ceva pricepere și experiență, (3) muncitorii din fabrici și (4) lucrătorii, împărțiți în cei care țin de mediul urban și cei din mediul rural. Nici aceste grupuri nu sînt perfect distincte unul de altul: adesea se suprapun, iar în cadrul

fiecăruia există alte subgrupuri. Totuși, respectiva împărțire ne folosește la mai mult decît simpla înțelegere: primele trei categorii pot fi de asemenea considerate ca reprezentînd trei dintre sistemele economice, fiecare cu logica sa proprie, existente în Europa din trecut. Meșteșugarii ne reamintesc breslele medievale; muncitorii industriali lucrînd în familie sînt reprezentativi pentru așa-numita „proto-industrie”, foarte importantă în producția industrială europeană a epocii studiate; iar fabrica a devenit unul dintre simbolurile perioadei ce avea să vină. Aceste sisteme sînt considerate uneori ca fiind secvențiale, urmîndu-și unul celuilalt. De fapt, așa cum vom vedea, ele au coexistat în diferite regiuni ale Europei și chiar în interiorul fiecărei țări în parte.

Începînd cu Evul Mediu tîrziu, artizanii sau meșteșugarii pricepuți au fost cei care au păstrat, în mîinile și creierile lor, cea mai mare parte din cunoștințele tehnologice și industriale ce existau în epocă în Europa. Tăbăcarii și cizmarii se pricepeau să transforme pieile în încălțăminte; țesătorii și croitorii erau cei care știau cum se fac hainele; pietrarii, cărămidarii, tencuitorii, dulgherii, geamgii și mese-riașii care puneau olanele cunoșteau secretele construirii de case. Obiectele din lemn erau manufacturate de tîmplari și marangozi, printre alții, iar cei ce se pricepeau la prelucrarea metalelor variau de la fierari și trefilatori pînă la fabricanții de cuțite sau de vase cositorite sau pînă la armurieri, ceasornicari și giuvaergii. În orașele mari, se bucurau de recunoaștere o mare parte din aceste meșteșuguri. Astfel, existau 80 de bresle la Dijon în 1780, 117 la Paris în 1725 și încă 44 după restructurarea din 1776, 150 la Viena în 1859, 118 la Berlin în 1802 și 142 la Nürnberg în 1797-1798.

În mod tradițional și ideal, meșteșugarul trecea, de-a lungul pregătirii sale profesionale, prin trei etape. Începea ca ucenic, după ce-și sfîrșea perioada de ucenicie devenea calfă, iar la timpul potrivit, probabil în jurul vîrstei de treizeci de ani, putea deveni meșter. Ucenicii și calfele trebuiau de obicei să trăiască în casa meșterului lor, sub controlul direct al acestuia, și să rămînă necăsătoriți. Numai meșterii se puteau căsători și numai ei erau membri deplin ai breslei.

Breasla reprezenta cadrul care furniza sistemul cu structurile și logica sa. Tot ea supraveghea calitatea instruirii și a priceperii membrilor săi. Breasla se îngrijea de văduve și de orfani și oferea ajutor în caz de boală. Tot ea organiza evenimentele sociale ale membrilor, avea grijă de păstrarea statutului meșteșugului pe care-l servea și organiza celebrarea în comun a evenimentelor religioase. Avînd dreptul de a impune calitatea de membru, putea limita intrarea în rîndurile meșteșugului respectiv și, dacă era nevoie, putea asigura împărțirea corectă a materialelor în momentele cînd acestea lipseau de pe piață. De asemenea, breasla juca de obicei un anume rol în guvernarea orașului.

Pe la începutul epocii moderne, această structură era deja mult slăbită din motive pe care le-am putea numi politice, dar și din motive economice. În toată Europa, dominația exercitată de bresle a fost resimțită ca o piedică în calea dezvoltării. În Marea Britanie, în secolul al XVIII-lea, curtea regală a refuzat să mai susțină puterea breslelor de a împiedica intrarea liberă în meșteșug, de a limita numărul de membri sau de a percepe amenzi, pe motiv că acestea ar restrânge libertatea necesară a practicilor profesionale. În Franța, puterea breslelor, după ce a fost redusă drastic de Turgot în 1776, a fost cu totul abolită după Revoluție. În Germania, au supraviețuit mult mai mult, dar și aici autoritatea lor a fost anulată sau mult redusă în aproape toate statele germane înainte de 1850. Acolo unde au continuat să existe, puterea legală a breslelor a fost mult diminuată.

Cauzele economice ale declinului lor au fost mai subtile, dar și mai cuprinzătoare. Chiar și în Evul Mediu, unii meșteșugari foarte necesari, ca fierarii, dulgherii sau cizmarii, se stabileau la țară, în afara razei urbane de control a breslelor. Date fiind posibilitățile deschise de schimbările tehnice și de piețele în extindere ale secolului al XVIII-lea, unii negustori și manufacturieri au fost tentați să treacă peste restricțiile breslei și să angajeze lucrători la țară. Au început, de asemenea, să încalce limitările numerice din oraș, luând tot mai mulți ucenici și calfe, pe măsură ce creștea nevoia de aceștia. Situația respectivă n-a deranjat doar egalitatea strictă a meșteșugarilor, pe care fusese construită breasla, dar a distrus și șansele unui număr din ce în ce mai mare de calfe de a ajunge vreodată la statutul de meșter și de a avea un atelier propriu. Este clar că, dacă o calfă avea acest statut vreme de aproximativ 10 ani, de la 20 la 30 de ani, iar un meșter peste 20 de ani, de la 30 de ani până la moartea sa, atunci, în cazul în care numărul de calfe nu este restrâns la cel mult jumătate din numărul de meșteri (or, toate meșteșugurile cunosc acum o expansiune rapidă), promovarea unora la statut mai înalt va fi blocată. Iar fenomenul acesta era din ce în ce mai frecvent, mai ales în domeniul construcțiilor. O întreagă clasă de calfe veșnic dependenți, lucrând pentru alții contra unui salariu, și nu direct pentru clienți, își făcea apariția. Ei au constituit una dintre sursele principale din care au apărut muncitorii calificați ai secolului al XIX-lea.

În Marea Britanie, meșterii cunoscuseră evoluția cea mai diferită din momentul în care părăsiseră statutul de calfe. Chiar și în Londra, unde sistemul de bresle fusese cel mai puternic și unde atelierelor și profesiunile manufacturiere abia fuseseră atinse de revoluția industrială, s-a estimat că, spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, cel mult 3-4% dintre meșteri mai erau proprietarii atelierelor în care lucau și că 90% din populația lucrătoare erau angajați. Acest lucru nu înseamnă că priceperea specifică meșterilor a dispărut. Meșteșugurile mai vechi, cum ar fi țesutul, croitoria, cizmăria, construcția de case și altele

asemenea, supraviețuiau, la fel de puternice ca totdeauna, doar că meșteșugarii lucrau acum pentru stăpîni de care erau legați printr-o relație salarială. În același timp, apăreau domenii și meșteșuguri noi, cum ar fi țesătorii de bumbac sau constructorii de mașini și motoare.

Meșteșugarii pricepuți, în domeniile noi ca și în cele vechi, purtau mai departe o parte din tradițiile fostelor bresle ale meșterilor. Chiar și o parte din cuvintele tehnice folosite erau păstrate o perioadă, la fel ca unele dintre ritualurile de inițiere. Instruirea ucenicilor și limitarea intrărilor în branșă au devenit două dintre obiectivele principale ale meșterilor. La Londra, cel puțin, la 1820, lucrătorii încă mai susțineau că priceperea lor este o formă de proprietate și ar trebui, prin urmare, să se bucure de protecție, ca orice formă de proprietate. Ei formau temelia a ceea ce avea să fie cunoscută drept „aristocrația muncii”.

În Franța, schimbarea s-a produs ceva mai încet. Creșterea populației și dezvoltarea urbană aveau un ritm mai lent, așa încît meșterul francez tipic, spre deosebire de confratele său britanic, lucra încă în 1850 într-un orașel vechi, cu instituții tradiționale. În asemenea locuri, tradițiile supraviețuiau mai bine. Într-un oraș ca Rouen, spre exemplu, jumătate din calfele din croitorie locuiau încă în casa meșterilor lor la 1780. Forța meșterilor francezi consta în produsele de lux, de înaltă calitate, ca mătăsurile de Lyon sau de St. Étienne, îmbrăcămintea de lux de la Paris sau cea din lînă de la Roubaix, pentru a căror producere priceperea artizanilor nu putea fi încă înlocuită de mașini.

Cu toate acestea, un anumit grad de modernizare își făcea loc și aici. În momentul abolirii breslelor, la 1776 și, respectiv, 1789, interesele divergente ale calfelor și ale stăpînilor lor deveniseră deja evidente. Atelierul tipic parizian angaja încă doi sau trei lucrători, dar stăpînul însuși era cel mai adesea dependent de un negustor care comanda și vindea la scară mare. În secolul al XVIII-lea, calfa petrecea încă ani mulți în „Turul Franței”, stînd cel mai adesea cel mult cîteva luni pe lîngă un meșter; în secolul al XIX-lea însă, lucrurile s-au schimbat. Mobilitatea era mai rară, angajarea într-un atelier se făcea pe termen lung. Este semnificativ faptul că, dacă mulțimea pariziană din perioada Revoluției, așa-numiții *sansculottes*, cuprindea calfe și meșteri mai mici, în momentul Revoluției de la 1848, la Paris, calfele acționau deja singure, în opoziție cu meșterii care se simțeau acum membri ai unei clase de mijloc.

Mult mai limitată a fost transformarea calfelor de tip vechi în muncitori calificați în Germania, deși acolo creșterea populației și cea a industriei au fost mai rapide decît în Franța, iar meșteșugarii, meșteri, calfe și ucenici împreună, au trecut de la 12% din totalul celor care munceau pentru salarii la 1800, la 13,4% din totalul deja mai mare din 1846-1847. Era evident că meșteșugarii reprezentau încă o elită în cadrul populației urbane. Breslele fuseseră abolite în teritoriile ocupate de francezi, iar Prusia le anulasă privilegiile în 1807 și apoi

în 1810-1811; cu toate acestea, ele au supraviețuit în diverse forme, iar în Prusia au fost chiar consolidate printr-o lege din 1849. În unele părți ale Germaniei, la 1848, calfele trebuiau încă să lupte pentru dreptul de a locui în afara caselor meșterilor lor, iar la Leipzig, în regiunea care era probabil cea mai dezvoltată din Germania din punct de vedere industrial, în regatul Saxoniei, doar 10% dintre calfele croitori erau căsătoriți la 1849 și doar 2% dintre calfele măcelari, în comparație cu 38% dintre muncitorii bărbați din fabrici.

Obiceiul de a colinda, care dispăruse aproape cu totul în Franța după 1789, iar în Marea Britanie fusese preluat de uniunile sindicale, ca metodă de a întări puterea grevelor locale și de a combate șomajul, era încă obligatoriu în anumite regiuni ale Germaniei, chiar dacă, oficial, obligativitatea fusese parțial desființată în Prusia în 1811 și complet abolită la 1831. Scopul colindatului din loc în loc nu era doar perfecționarea pregătirii profesionale a calfei, ci și lărgirea orizontului general al acestuia. Tipic pentru Germania, meșterii călători aveau obligația de a ține evidența scrisă a locurilor prin care treceau, pentru poliție; cu toate acestea, erau adesea acuzați (și nu cu totul pe nedrept) de cerșetorie sau de încurajarea nemulțumirii și tulburărilor în rîndurile populației.

În privința aceasta, ca și în multe altele, existau mari diferențe între statele independente care formau ceea ce se numea, în mod generalizator, Germania. Oricum, o mișcare generală către dărîmarea obiceiurilor vechi și „proletarizarea” forței de muncă era deja evidentă. Cel mai grăitor exemplu îl constituie, poate, creșterea continuă a numărului mediu de asistenți (fie ei calfe, ucenici sau alții) pe lângă fiecare meșter. În Germania ca întreg, în vreme ce numărul de meșteri a crescut cu 30% între 1800 și 1846-1847, numărul celorlalți a crescut cu 127%, așa încît raportul dintre ei s-a modificat de la aproximativ 1:0,5 la aproape 1:1. La Mainz, raportul era de 1:0,93 în 1816 și de 1:1,42 în 1842; la Brunswick, era de 1:1,19 în 1771, dar de 1:2,09 în 1854. În unele meserii, raportul devenise cu totul disproporțional. Astfel, la Viena, în meseriile legate de tipografie, raportul era de 1:14 în 1837 (comparativ cu 1:1,2 pentru croitori), iar pentru meseriașii din domeniul construcțiilor, încă și mai mare; astfel, la Brunswick, la 1854, existau 40 de „asistenți” pentru un meșter zidar sau cărămidar și 26 pentru un meșter dulgher.

Meșteșugari se găseau și prin alte părți ale Europei. În unele țări, ca Italia, breslele erau chiar mai restrictive decît în Europa Centrală, în vreme ce în Irlanda meșteșugarii făceau deja parte dintr-o forță de muncă unionistă, ca în Marea Britanie. În Rusia, nevoia de forță de muncă specializată trebuia acoperită de o societate încă în robie la orașe, în vreme ce existau și meseriași foarte buni, fără nici o pregătire oficială, angajați în munci în cadru familial la țară. S-a estimat că existau 355 000 de artizani, inclusiv calfe și ucenici, în Rusia europeană

(fără Polonia și Finlanda), din totalul de circa 4 milioane de lucrători muncind pentru salariu.

Ceea ce-l făcea deosebit pe meșter era priceperea sa. Calitatea respectivă însă este ceva dificil de definit sau de delimitat. Ea poate merge de la simț artistic sau chiar geniu, cum ar fi în cazul unor meșteșuguri ca ceasornicăria de lux sau ceramica decorativă, pînă la o simplă ușurință în mînuirea uneltelor, aceasta din urmă fiind iarăși greu de deosebit de îndemînarea unor servitori obișnuiți sau a unor muncitori agricoli mai specializați. Meșterii de la sate stăpîneau cunoștințe elementare din mai multe meșteșuguri și aveau adesea talent pentru improvizații; în același timp, se mai ocupau și de cultivarea vreunei bucăți de pămînt. Oricum, pentru cei mai pricepuți dintre meșteri, guvernele sau patronii străini erau dispuși să își asume riscurile și cheltuielile aducerii cuiva din străinătate, acesta fiind singurul mod accesibil de a introduce ramuri de producție noi sau inovații tehnice necunoscute în propria țară. În Marea Britanie, emigrarea lucrătorilor pricepuți a fost ilegală pînă în 1825, iar cei care încurajau fenomenul, precum și emigranții înșiși erau pedepsiți cu închisoarea în cazul în care erau prinși.

S-a afirmat adesea că diviziunea muncii și apariția mașinilor, asociate cu progresul industrializării, tind să diminueze aptitudinile meșteșugărești, fie prin limitarea meșterilor, bărbați sau femei, la specializări foarte înguste, fie prin înlocuirea muncii manuale cu mașini. Fără îndoială că în anumite meserii, cum era țesutul la război, munca manuală a fost înlocuită de mașini, iar în altele a fost împărțită în subdiviziuni repetitive, însă un declin generalizat al priceperii și îndemînării e puțin probabil să fi avut loc. Au existat întotdeauna produse și procese noi care au intrat pe piață, cum ar fi pudelarea fierului sau șlefuirea lentilelor optice, care au necesitat tot atîta dexteritate și cunoștințe ca oricare dintre meșteșugurile tradiționale. În plus, construcția în sine de mașini de complexitate din ce în ce mai mare a început să ceară o întreagă gamă de noi competențe.

Amprenta principală a profesiunii unui meșter priceput era dată de perioada sa de ucenicie. În Marea Britanie, după cum s-a arătat, aceasta a căzut în sarcina uniunilor sindicale, mai ales după abrogarea, în 1814, a clauzelor privind ucenicia din Statutul Meșteșugarilor de la 1563. În mod normal, ucenicia dura în jur de șapte ani și se încheia cînd ucenicul avea 21 de ani. Băieții deveneau ucenici pe lîngă membrii uniunii breslei, și nu la patron, continuînd însă să existe în multe meserii contracte oficiale de ucenicie, precum și ritualuri de încheiere a acesteia, chiar dacă de cele mai multe ori constau, probabil, doar într-o ieșire la băut cu toată lumea din atelier. Din punctul de vedere al uniunii sindicale, principalul motiv pentru care a fost menținută această instituție a fost încercarea de a păstra controlul și de a limita intrarea în branșă. Succesul acestei încercări depindea de puterea pe care uniunea o avea asupra pieței muncii din meseria respectivă:

putea fi ușor subminată de decizia unor ateliere ce nu funcționau sub controlul uniunii privind instruirea unui număr mare de flăcăi „ilegaliști” sau de imigrarea unor meseriași pe jumătate instruiți, de la țară sau din zone în care uniunea nu era reprezentată. Curios este faptul că minerii scoțieni erau obligați de către patronii lor să accepte, la 1775, în schimbul emancipării parțiale din condiția de șerb, să instruiască ucenici: aceasta sugerează că unioniștii britanici foarte pricepuți încercau să ia povara instrucției tehnice de pe umerii angajaților lor, asumându-și ei înșiși supravegherea instruirii. Pentru aceasta, se plătea de obicei o primă, a cărei valoare era de 5-15 lire sterline pentru majoritatea meseriilor spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, dar care putea fi mult mai mare în cazul câtorva profesii mai favorizate. Dacă ucenicul era instruit cum se cuvine sau doar folosit ca mână de lucru ieftină după o instruire superficială, aceasta depindea de atelier și de meșter. Majorității li se plătea deja un mic salariu spre sfârșitul perioadei de ucenicie și, în afara ucenicilor parohiali, care erau în general orfani, spre sfârșitul secolului al XIX-lea, puțini mai trăiau în casa meșterului.

În Franța, obligația oficială de a trece printr-o perioadă de ucenicie a fost abolită o dată cu breslele și instituția uceniciei n-a mai fost niciodată cu adevărat reînviată. În 1848, la Paris, exista doar un ucenic la 17 calfe și doar puțin mai mulți de o treime dintre ei aveau un contract adevărat de ucenicie.

Prin contrast, sistemul oficial de ucenicie a supraviețuit remarcabil de bine în Germania. Acolo, mai multe drepturi ale ucenicilor, precum și multiplele datorii de supunere în orice circumstanță, de apărare a intereselor patronilor lor și multe altele erau stipulate prin lege. Tipic era ca ucenicul să și locuiască la atelier, iar, cum timpul de ucenicie era mult mai scurt decât în Marea Britanie, cam între trei luni și cinci ani, acesta își putea da probele și putea obține dreptul de practicare a meseriei pe la vârsta de 18 ani. Apoi însă, trebuia să colinde vreme de câțiva ani și să-și practice meseria o perioadă până când, în jurul vârstei de 28-30 de ani, să aibă dreptul de a da probele pentru a deveni meșter. În Rusia, ucenicia dura cam cinci-șapte ani.

Priceperea și credința că are o contribuție importantă la bunul mers al societății îi dădeau meșteșugarului un anume grad de încredere în sine, precum și conștiința unui statut social înalt. Ceea ce îi dădea valoare consta mai curînd în arta și priceperea sa decât în munca brută și acest lucru se reflecta din plin în ierarhia general acceptată a meseriilor *între ele*. Meșterul era de obicei proprietarul uneltelor proprii și era mîndru de ele, lucru care se vedea după felul cum acestea și, probabil, și produsele obținute cu ajutorul lor erau purtate și arătate în cadrul procesiunilor oficiale ale breslei. Meșterul controla de obicei în totalitate procesul propriu de producție și adesea respecta Sfînta Luni,

timpul pierdut. Calfa din Germania era foarte hotărâtă să-și păstreze „onoarea” (și în acest sens era de obicei sprijinită de către meșterul său), refuzînd să accepte ca ucenici pe fiii unor tați de statut inferior și cu atît mai puțin pe cei născuți în afara căsătoriei. Un ecou interesant al acestui concept de onoare se regăsește în cadrul mai modern al breslelor londoneze de după 1815, cînd cei care acceptau să-și exploateze angajații, muncind cu plata în acord, sub prețul uniunii, erau numiți „neonorabili”. Francezii nu insistau chiar atît de mult pe apartenența la categoria „oamenilor de treabă”, dar erau oricum *oameni care-și știau meseria* sau, după cum îi vede George Sand, *cavaleri* ai muncii. Obiectivul lor, subliniau reprezentanții meșteșugarilor din Germania, era să-și cîștige pîinea onorabil, nu să-și maximizeze veniturile.

Meșterii știau, în general, să scrie și să citească; unii erau chiar învățați. La Londra s-a remarcat contrastul dintre viața socială plătată a muncitorilor necalificați și interesul viu față de politica și afacerile vremii printre meșteri. Meșterii constituiau, de cele mai multe ori, chiar și în Marea Britanie, care părea deja mai dezvoltată, patronii aflați direct în contact cu muncitorii și nimic nu poate fi mai elocvent în ceea ce privește condescendența cu care îi priveau pe muncitori decît momentul în care, în perioada owenită* dintre 1833 și 1834, meșterii din domeniul construcțiilor au dat muncitorilor posibilitatea de a participa la cooperativa de producție, atunci cînd „vor fi pregătiți cu obiceiuri mai bune și știință îndestulătoare, care să le îngăduie să-și vadă singuri de-ale lor, cu bunăvoința celorlalte ramuri ale uniunii”.

Meșterii ar fi fost foarte surprinși, cel puțin pînă pe la jumătatea secolului al XIX-lea, dacă nu și mai tîrziu, în momentul în care li s-ar fi spus că de fapt aparțin aceleiași clase ca și muncitorii lor. Prăpastia ce-i separa era bine marcată, nu doar prin statut și prin siguranța locului de muncă, ci și prin salarii.

În Marea Britanie, cea mai dezvoltată dintre țări, muncitorii primeau în mod obișnuit în jur de 60% din salariul meșterului, iar statutul locului lor de muncă era de asemenea mai puțin regulat și mai nesigur; într-o fabrică, diferența de salariu dintre un filator priceput și un simplu țesător putea merge pînă la 100%. În Germania, raportul dintre salariul meșterului și cel al muncitorului era de asemenea cam de 2 : 1. În unele meserii mai noi, în care priceperea era mai rară și deci mai valoroasă, cum ar fi vopsitul țesăturilor sau imprimarea pe percal, diferența putea ajunge la 4 : 1 sau chiar la 6 : 1. S-a dezbătut mult dacă diferențele acestea s-au mărit sau, dimpotrivă, s-au redus o dată cu industrializarea, dar dovezile au fost prea neomogene pentru a se putea ajunge la o concluzie definitivă. Femeile erau plătite chiar mai puțin decît muncitorii bărbați; acolo unde munca lor nu era chiar

* Robert Owen (1771-1858), industriaș britanic, membru marcant al mișcării socialiste din Marea Britanie (n.t.).

comparabilă cu cea a bărbaților, dacă erau angajate pentru munci mai ușoare sau mai simple, cum ar fi fabricarea de cuie mici sau de pile fine, primeau rareori mai mult de o treime din salariul unui bărbat.

Nu era cu totul imposibil ca o văduvă sau o orfană să păstreze deschis un atelier, sub vechiul sistem al breslelor, cel puțin pînă se găsea un bărbat care să preia sarcina; dar, în mod obișnuit, conducerea deplină a unui atelier nu le era accesibilă. Meserii care s-ar fi putut considera ca oferind statut de meșter practicantului dacă acesta ar fi fost bărbat, cum erau fabricarea de pălării, de mantale sau de corsete, nemaivorbind de țesut sau de dantelărit, nu erau recunoscute ca atare pentru femei și erau prost plătite. „Ucenicia” oferită orfanelor de către autoritățile engleze, sub Legea pentru Săraci, era o parodie de ucenicie: expresii ca „pregătire pentru o bună femeie în casă” sau „pentru buna îngrijire a unui soț” sînt grăitoare în acest sens.

Pe scurt: meșteri pricepuți existau peste tot în Europa. Ei formau aproximativ 10-15% din populația activă, echivalentul a 15-25% din populația avînd un loc de muncă. Constituiau o elită, dar erau prinși la mijloc în schimbările epocii, de la un mediu protector, strîns legat de statutul lor, spre economia „capitalistă”, mai deschisă, mai puțin personalizată și mai orientată înspre piață. În decursul acestei transformări, o mică parte au devenit patroni posesori de capital; unii au rămas meșteri independenți, lucrînd pe cont propriu; majoritatea însă au deveni „muncitori” lucrînd pentru salariu.

Este imposibil să trasăm o linie de demarcație între acești meșteri și alții, avînd ceva pricepere, dar angajați în alte activități. Astfel, țesătorii, care constituiseră cîndva o breaslă de meșteri respectată în orașul tradițional, formau acum o parte semnificativă a micilor producători familiali sau a „proto-industriei”, care era principalul component al acestui al doilea grup de muncitori. În Germania, s-a estimat că circa 80-90% dintre muncitorii proto-industriali lucrau în domeniul textil; în Franța, în 1860 încă, se mai foloseau 200 000 de războaie de țesut manuale.

Două aspecte ale micii producții sau proto-industriei merită atenție specială. Primul îl constituie legătura sa cu piețele exterioare, asigurată de micii negustorii sau „*Verleger*” și de agenții acestora, care obțineau comenzi la o scară mai largă, uneori din străinătate, și le aduceau producătorilor individuali propriu-ziși. Spre deosebire de meșterii tradiționali, care lucrau pentru o piață limitată și adesea protejată de concurență, muncitorul proto-industrial depindea de comenzi cît se poate de nesigure și de fluctuante. Sub presiunea continuă a competiției noilor apăruiți pe piață, comenzile puteau să-i dispară aproape de la o zi la alta, cum s-a întîmplat cu țesătorii de in din Flandra, Silezia și alte regiuni, pe la 1840. Pe de altă parte, o piață în ascensiune rapidă putea la fel de bine să cunoască și o „epocă de aur”, ca în cazul țesătorilor de bumbac din Marea Britanie de pe la 1790.

Al doilea aspect care merită să fie subliniat este acela că munca se desfășura acasă și că, de obicei, toată familia participa la ea; cazul tipic era ca munca să aibă loc la țară; de asemenea, lucrătorul avea în mod normal și o bucată de pământ, de pe urma căreia își hrănea familia, subzista în perioadele în care comerțul lîncezea sau unde își păștea calul care-l transporta, împreună cu produsele obținute, la piață.

Copiii creșteau astfel sub ochii și supravegherea părinților lor, învățînd meseria pe măsură ce o vedeau practică în casă și ajutînd, în același timp, cu munca auxiliară, ca depănatul și bobinatul, precum și cu munca de la fermă. În absența constrîngerilor breslei, cuplurile se căsătoreau relativ devreme și, cum copiii îi ajutau la muncă de la vîrste fragede, părinții nu erau deloc tentați să limiteze numărul de membri ai familiei. În schimb, nici copiii nu erau stimulați prin nimic să rămînă în casa părintească și își întemeiau familii proprii aproape de îndată ce munca lor în casa părinților devenea profitabilă.

A existat, într-adevăr, o tendință vizibilă pentru unele regiuni, deși nu pentru toate, dintre cele cu o dezvoltare mai puternică a industriei practicate la nivel familial, de a avea o creștere mai rapidă a populației decît regiunile pur agricole, dar nu s-a stabilit care este la drept vorbind cauza și care efectul. În acele zone de pe continent unde funcționa dreptul primului născut sau alte sisteme prin care se lăsa ferma unui singur moștenitor, creșterea populației din secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea a avut loc, natural, aproape în întregime între cei care nu posedau pământ, din moment ce numărul de ferme a rămas constant; aceștia din urmă au fost obligați să caute de lucru în afara agriculturii, în mica industrie familială. Astfel s-a întîmplat că sporirea populației a stimulat munca proto-industrială, și nu invers. Cu trecerea timpului, s-a manifestat clar și tendința de declin a muncii cîmpului între muncitori, pe măsură ce aceștia se angajau tot mai adesea cu normă întreagă în industrie.

Lucrătorii de felul celor descriși mai sus sînt greu de clasificat, și ca lucrători agricoli, și ca lucrători industriali. Nici lor nu le era prea clar care este poziția lor, drept care nu puteau da răspunsuri uniforme în privința aceasta recenzorilor din perioada respectivă. Destul de frecvent, aveau de suferit de pe urma tendinței fermierilor și proprietarilor de pământ de a le pretinde mai mult decît o chirie obișnuită pentru bucata de pământ lucrată, pe care trebuiau s-o plătească din cîștigurile lor industriale, în timp ce comanditarii, la rîndul lor, îi plăteau mai puțin decît ar fi făcut-o în mod normal, presupunînd că își vor completa veniturile cu ajutorul produselor obținute de pe bucata de pământ închiriată. Lucrătorii din asociații familiale lucrau și mai mult în perioadele în care munca lor era mai prost plătită, tendință descrisă uneori ca „autoexploatare”.

Existau mai multe feluri de producție. Țesătorii de lînă și camgarn din Yorkshire, în mod semnificativ numiți de localnici „manufacturierii”,

își cumpărau singuri firele, le prelucrau cu propriile războaie de țesut, posibil chiar cu ajutor angajat pentru al doilea sau al treilea război din casă, și duceau ei înșiși pînza la piață; un „*Kaufsystem*” similar se practica și de către țesătorii de olandă din Ravensberg, precum și în alte regiuni. Totuși, sistemul cel mai des practicat era acela în care comanditarul furniza materia primă: așa-numitul „*Verlagsystem*”. În unele cazuri, cum ar fi printre fabricanții de ciorapi din comitatele centrale ale Angliei, inclusiv cadrul folosit la împletirea ciorapilor aparținea patronului și se plătea chirie pentru el. Gradul de dependență a fost dus și mai departe cînd unii dintre lucrătorii aceștia erau adunați în cîte un atelier imens, pentru a fi sub directa supraveghere a patronului, care putea astfel nu doar să controleze rapiditatea și calitatea producției, ci și să prevină posibilitatea de delapidare a firelor distribuite spre împletire – constantul măr al discordiei între mulți dintre *Verleger* și muncitorii lor.

La vremea respectivă, se foloseau în Europa patru grupe importante de fibre textile: bumbacul, lîna, inul și mătasea. Bumbacul apăruse ultimul, dar fusese primul mecanizat; astfel, primele mașini de tors s-au răspîndit rapid în Marea Britanie începînd cu 1770, iar războaiele de țesut mecanice sau „electrice” au început să le înlocuiască pe cele manuale în anii 1820. A urmat industria prelucrării lînii și a camgarnului, cu o întîrziere de circa zece-douăzeci de ani, iar mai tîrziu inul. Prima metodă satisfăcătoare de tors inul a fost perfectată abia în jurul lui 1830. Mătasea a urmat un drum diferit: cum firul său natural este mult mai lung decît cel de bumbac, lînă sau in, era mai curînd răsucit decît tors, mecanismul din fabrici funcționînd pe baza forței apei și angajînd în majoritatea cazurilor copii de vîrstă destul de fragedă. Ca industrie de lux, țesutul mătăsii, precum și torsul acesteia au rămas manuale pînă înspre zilele noastre.

Existau și procese de pregătire, ca deschiderea baloților, curățarea, pieptănarea și dărăcirea, și procese de finisare a muncii, cum ar fi vopsirea, imprimarea sau tăierea stofelor; acestea aveau loc din ce în ce mai mult în ateliere mari din orașe și erau realizate de muncitori specializați. Însă cele două procese-cheie, pentru care erau angajați cei mai mulți lucrători, erau torsul și țesutul. Torsul, o muncă executată în mod tradițional de femei, a fost mecanizat primul, ceea ce a obligat femeile să se îndrepte spre alte meserii cu jumătate de normă, ca împletitul, dantelăria, brodatul, producerea de mănuși și îmbrăcăminte, sau pur și simplu să-și caute de lucru în afara industriei textile, la fabricarea de pălării din paie sau de cutii. Ieftinirea produsului ca urmare a folosirii firelor toarse de mașini a dus la extinderea producției, ceea ce a atras un număr mare de țesători, chiar și dintre cei care aveau înainte alte ocupații. Cînd țesătorii, la rîndul lor, au fost înlocuiți de războaiele electrice, s-a dovedit a fi mult mai greu pentru ei să-și găsească meserii alternative decît fusese mai înainte pentru

torcători. Declinul țesătorului la război manual, în bumbac în Marea Britanie și în în pe continent, cu oamenii agățându-se de profesia aceasta și acceptînd salarii din ce în ce mai mici, într-o competiție fără speranțe cu mașina, reprezintă unul dintre cele mai tragice capitole din istoria acelor vremuri.

Minerii formau un alt grup de lucrători recunoscuți ca fiind specializați fără să fi urmat o ucenicie propriu-zisă. În cazul celor ce prelucrau fierul, ce suflau sticla sau manufacturau tabla de cositor, fiecare dobîndea pricepere asistîndu-i pe cei mai în vîrstă, pînă cînd reușea să promoveze el însuși în poziții mai pline de responsabilități. La fel erau pregătiți și minerii de bataj în minele de cărbune. Lucrătorii din minele de cărbune au fost descriși ca formînd chintesența proletariatului modern, dar în trecut, începînd cu Evul Mediu, îndemînarea și cunoștințele lor erau foarte prețuite, într-atît încît înalta aristocrație, ca și capitaliștii le acordau privilegii și un statut înalt. În Marea Britanie, acest lucru însemna acordarea de drepturi asupra unor pămînturi bogate în minereuri și dreptul de a face parte din bresle privilegiate, autonome, minerilor din minele de staniu din Cornwall, celor din minele de plumb din Derbyshire sau celor din minele de fier și de cărbune din Forest of Dean. În Prusia și în alte cîteva state germane, privilegiile includeau statutul de *civil servants*, cu garantarea locului de muncă (desigur, fără libertatea de a pleca după dorință), o procedură clară de promovare și o schemă de asigurare obligatorie, „*Knappschaft*”, pînă tîrziu după 1850. Minerii și muncitorii de la furnalele din Rusia au avut statut de șerbi pînă la emanciparea lor din anii 1860, la fel ca minerii din Silezia pînă la 1807 și, într-o formă diferită, cei din minele de cărbune din Scoția, pînă la 1799. Spre sfîrșitul perioadei despre care vorbim, minele mari de cărbune din Marea Britanie, nordul Franței și Olanda erau deja administrate de manageri și ingineri specialiști; însă, în majoritatea celorlalte părți, mineritul depindea încă de cunoștințele și experiența minerilor.

Munca acestora era grea și periculoasă, dar, în mod normal, era și bine plătită. Motivul nu îl constituia atît natura în sine a muncii, cît dezvoltarea industrială rapidă din acea perioadă, care se traducea printr-o nevoie continuă de a atrage forță de muncă din exterior. În Germania, spre exemplu, numărul celor angajați în minerit și metalurgie a crescut de la 40 000 în 1800 la 155 000 în 1846-1848; în alte regiuni, ca în Scoția între 1830 și 1850, creșterea a fost și mai puternică. Nou-veniții erau uneori recrutați din industriile în declin, dar cei mai mulți veneau din agricultură, astfel încît multe mine se pomeneau că muncitorii le dispar în mod regulat vara, la vremea recoltei. Trăind în sate miniere, comunitățile lor tindeau să se izoleze și să păstreze tradiții și o cultură proprii.

Situația regiunilor cu metalurgie dezvoltată era destul de asemănătoare. Acolo unde se folosea pe post de combustibil mangalul, ca în Suedia sau Rusia, mare parte din populația rurală din împrejurimi era

angajată în munci care contribuiau la bunul mers al industriei locale : la tăiatul lemnului sau la prepararea și transportul mangalului. Comunitățile suflătorilor de sticlă erau de obicei puțin numeroase, dar, de asemenea, foarte specializate. Produsele care trebuiau asamblate din mai multe bucăți, cum sînt ceasurile, șeile, tacîmurile, încuietorile, instrumentele muzicale, icoanele sau păpușile, erau de obicei realizate de forță de muncă specializată de la țară; aceasta putea consta în lucrători necalificați – dar și în unii foarte pricepuți – sau în copii mici – dar și în meșteri cu experiență, într-o formă de „*Verlag*”. Cei care asamblau produsul final erau totuși, în general, meșteri recunoscuți. Printre numeroasele tipuri de lucrători cu experiență și responsabilități, chiar dacă nu în mod necesar recunoscuți ca lucrători calificați, mai trebuie menționați marinarii și pescarii. În vreme ce marinarii, cel puțin pe vasele mari, erau plătiți cu un salariu calculat zilnic sau lunar, unii, printre care și pescarii, erau plătiți cel mai adesea în funcție de ceea ce reușeau să prindă sau în funcție de vânzări; practica aceasta mai era în uz și în anumite ramuri ale mineritului metalifer.

În multe dintre aceste ocupații, femeile jucau un rol important, dar contribuția lor precisă este dificil de estimat, pentru că multe dintre ele lucrau cu normă redusă, pe lîngă muncile casnice și, adesea, pe lîngă munca pe un mic lot de pămînt. Estimările care afirmă, de exemplu, că dintre cei 10 milioane de angajați cu salariu în Franța, la 1790, 1,6 milioane erau femei se bazează pe presupuneri arbitrare despre modul în care era împărțit timpul de muncă al femeilor-lucrători. Erau cel mai adesea angajate în diverse ramuri ale industriei textile: dintre muncitorii în domeniul textil care-și căutau de lucru la Florența la 1808-1812 și despre a căror situație avem mărturii, 93% erau femei. Unele lucrau cu normă întreagă, cusătorese sau croitorese în orașe mai mari, muncind peste puteri și fiind prost plătite, pentru că lefurile lor nu includeau alocații familiale, ca cele ale bărbaților, presupunîndu-se că ele aduc doar mici venituri suplimentare pentru familie; de fapt, erau adesea unicul susținător al familiei. După cum s-a mai spus, femeile mai lucrau la tors, brodat, dantelărit, împletit de ciorapi, fiecare cu grade diferite de specializare în munca depusă. Mai lucrau însă și în branșa „jucăriilor” (obiectelor din metal) din Birmingham, în olărit, fabricarea de nasturi, prelucrarea pieilor și multe altele. Adesea, munceau ca ajutoare ale soților sau taților: cel mai trist exemplu în acest sens a fost dat de minele britanice de cărbune, pînă la Actul din 1842, care interzicea practica aceasta. Prea puține dintre meseriile respective erau bine plătite; totuși, femeile care lucrau în domenii mai delicate, ca pictura pe ceramică sau pe pînză din bumbac, puteau cîștiga la fel de mult ca orice meșter bărbat foarte priceput.

Un al treilea tip de loc de muncă era fabrica. Aceasta constituia un nou gen de instituție, care reprezenta pentru mulți însăși era industrială modernă ce înlocuia treptat atelierele meșterilor sau asociațiile

familiale rurale ale epocii ce apunea. Cu toate acestea, nu este ușor să definești fabrica. O caracteristică importantă și adesea invocată era faptul că posedea o sursă proprie de forță motrice, care-i asigura energia necesară funcționării mașinilor; mașinile însele constituiau un alt element-cheie. Ele controlau procesul de producție propriu-zis, precum și viteza acestuia, căreia muncitorul trebuia să i se conformeze; totul în contradicție absolută cu epoca anterioară, când omul era cel care controla procesul muncii. În noua situație, lucrătorul devenise asistentul mașinii, și nu invers.

Un alt aspect definitoriu pentru o fabrică era mărimea sa, iar aceasta atrăgea după sine pierderea individualității muncitorului în raport cu patronul său, care nu-l mai cunoștea personal. Lucrătorul era doar unul din masa tuturor celorlalți, interschimbabil cu oricine ar fi posedat aceleași competențe și aceeași experiență. La rîndul său, patronul era acum capitalist, deținătorul unui capital important, cu ajutorul căruia controla fiecare aspect al zilei de muncă a salariatului său.

Este evident că nici una dintre aceste încercări de definire a unei fabrici nu este satisfăcătoare. Dacă dorim să ne referim la volumul capitalului investit și la natura impersonală a relației dintre patron și salariat, ar trebui să includem aici și alte tipuri de întreprinderi, ca minele sau șantierele navale. Dacă am vrea să subliniem mărimea clădirilor și faptul că muncitorii sînt sub permanentă supraveghere, nu putem exclude din această categorie atelierele mai mari sau „manufacturile” din domenii ca prelucrarea superioară a textilelor, extragerea fierului din minereu sau laminarea acestuia. De fapt, mulți observatori sau recenzori, la nivel național, i-au grupat pe cei muncind în aceste întreprinderi și altele asemenea sub ceea ce ei defineau ca fiind „angajați în fabrică”.

Pentru mulți, fabrica a fost una dintre caracteristicile principale ale revoluției industriale începute în Marea Britanie la 1760-1770, iar în Europa de Vest, cincizeci-șaizeci de ani mai tîrziu, și muncitorii angajați aici erau considerați reprezentanții autentici ai proletariatului. În realitate însă, fabricile s-au dezvoltat încet și, chiar și spre sfîrșitul perioadei vizate, slujbele într-o fabrică erau mai curînd excepția decît regula. Estimările diferă de la o țară la alta, dar chiar și în Marea Britanie, cea mai avansată dintre ele, numărul de persoane angajate în toate industriile pe scară largă, precum și în minerit, la 1851, a fost apreciat la cel mult 1,75 milioane, față de 5,5 milioane de persoane angajate în sectorul nemecanizat. Cei angajați în fabrici, conform unei alte estimări, constituiau cel mult 5% din forța de muncă ocupată în Marea Britanie în acea perioadă, 4% în Belgia și 3% sau mai puțin în Franța, Elveția și Prusia, deși, conform altor estimări, 4,4% din numărul persoanelor angajate lucrau în „fabrici” în statele germane la 1846. În Rusia, s-a apreciat că 565 000 de muncitori lucrau în „fabrici” la 1860, dar numele acesta se dădea oricărei unități productive mai

mari și, oricum, cifra reprezintă un număr foarte mic din populația lucrătoare. Doar în torsul bumbacului, în Lancashire, munceau mai mult de jumătate din numărul total de persoane angajate pe atunci în fabrici adevărate. În 1841, existau 25 de filaturi de bumbac, fiecare avînd peste 1 000 de muncitori angajați, distribuiți în mod normal în mai multe clădiri; cinci din șase muncitori lucrau în întreprinderi cu peste 150 de angajați.

Fabrica arhetipală în acea vreme era filatura. Ce fel de muncitori erau angajați acolo? O parte din membrii meseriilor tradiționale erau invariabil găsiți în noile fabrici, inclusiv zidari și alți muncitori din construcții, dulgheri și, la început, înainte de apariția firmelor de construcții de mașini, montori, fierari și alți meseriași care construiau de fapt mașinile. Cînd filaturile se mutau din amplasamentul inițial de la țară pe rîu în jos, spre orașe, și foloseau energia aburilor, exista întotdeauna un constructor de motoare, precum și o persoană abilitată în mici reparații la motorul cu aburi, iar în filaturile specializate în tors, mai ales de bumbac, persoana responsabilă de supervizarea supra-veghetorilor de mașină, de șabloane sau altele era plătită și tratată ca un meșter.

Supraveghetorii propriu-ziși de mașină, cei care reparau firele și înlocuiau mosoarele în filaturi sau care făceau munci echivalente în alte tipuri de fabrici, care curățau mașinile și mutau materialele, erau cel mai adesea femei și copii. Părerile sînt împărțite dacă ei ar trebui considerați ca fiind măcar semicalificați. Un punct de vedere larg răspîndit, susținut de proprietarii de filaturi care au răspuns anchetelor inițiate de Parlamentul britanic sau de altele, era acela că forța de muncă este instabilă, nesigură și ușor de înlocuit. Există însă și mărturii contrare, culese din registrele salariale ce s-au mai păstrat cu privire la unele dintre filaturile din Lancashire, printre altele, care arată că mare parte din forța de muncă era stabilă, lucrătorii rămînînd mulți ani în cadrul aceleiași fabrici și fiind chiar păstrați cu jumătate de normă în perioadele de criză, ceea ce demonstrează că patronii acordau totuși importanță păstrării echipelor de lucru. Dacă nu calificarea, în sensul tradițional al cuvîntului, era considerată prețioasă, atunci era, probabil, experiența lor în respectarea termenelor, în îngrijirea unor mașini costisitoare și în încadrarea în procesul de producție al fabricii. Adevărul se află, poate, undeva între aceste două extreme: majoritatea filaturilor păstrau, se pare, un nucleu de muncitori de nădejde, pe care îl completau în perioadele de avînt economic cu o forță de muncă temporară, adesea nomadă. Cînd filaturile erau situate la țară și aveau satul împrejur, situație obișnuită în Marea Britanie înainte de 1800, iar în Franța, Germania, Elveția, Boemia și Rusia pînă după 1850, forța de muncă era în mod natural mai stabilă, mai controlabilă de către patron și supunîndu-se, probabil, unora dintre

obligațiile sociale reciproce ale vechilor meșteri sau ale micilor proprietari de la țară.

Munca în fabrică, cel puțin la început, era aproape universal detestată; familiile decente o evitau pe cât le stătea în putință, iar patronii erau obligați să-și caute muncitori din păturile cele mai de jos ale populației sau dintre imigranți. Copiii erau luați din orfeline sau de la autoritățile pentru săraci, iar în Franța, cel puțin, mănăstirile romano-catolice le instruiau pe femeile sărace ca să fie folositoare pentru munca din fabrici. Practicile acestea, se înțelege de la sine, nu ajutau deloc la îmbunătățirea imaginii publice a fabricilor. Această situație s-a schimbat la timpul potrivit, astfel încît, în momentul cînd noua generație a ajuns la vîrsta de muncă, fabricile constituiau deja puncte de reper pentru împrejurimi, iar dacă munca era în continuare considerată grea, ea nu mai părea totuși imposibilă. La vremea respectivă, tinerele femei necăsătorite și copiii formau forța principală de muncă în fabrici. În Marea Britanie, 75% dintre angajații din fabrici erau femei și copii. La Gand, procentul era de 70%; în Elveția, 80% dintre lucrătorii din filaturile de bumbac aveau sub 25 de ani, iar jumătate din aceștia aveau vîrste cuprinse între 10 și 16 ani.

Copiii începeau uneori să lucreze de pe la 7-10 ani, dar vîrsta obișnuită de început era 11-13 ani. Ceea ce i-a îngrijorat cel mai mult pe contemporani au fost restrîngerea libertății lor, efectul orelor lungi de muncă asupra sănătății și lipsa posibilității de școlarizare, care implica lipsa unei educații morale corespunzătoare. În consecință, limitarea numărului de ore de muncă pentru copii și cîteva prevederi în privința educației s-au situat între cele dintîi obiective ale primei „Legi cu privire la fabrici”, care avea ca scop protejarea lucrătorilor. Legislația privitoare la fabrici a debutat în Marea Britanie cu legea din 1820, dar prima lege eficientă, care crea posturi de inspectori de muncă, plătiți din banii publici, a fost adoptată în 1833. În Prusia, prima lege a fost adoptată la 1839, dar abia cea din 1853 a făcut-o aplicabilă.

În ceea ce privește femeile, opinia publică obișnuia să deplîngă nu numai moralitatea laxă ce domina atmosfera închisă și caldă a filaturilor unde bărbații și femeile lucrau împreună, dar mai ales declinul deprinderilor de femeie în casă. Se susținea, și nu cu totul fără motiv, că nivelul de viață al clasei muncitoare depindea numai parțial de veniturile salariale ale membrilor și că la fel de importantă era și priceperea cu care stăpîna casei știa să-și chivernisească gospodăria.

Munca femeilor și a copiilor fusese, desigur, foarte răspîndită și înainte de era fabricilor, doar că fusese mai puțin publică. Rușinea de a fi văzut lucrînd în public a contribuit radical la repulsia de la început față de munca în fabrică, la fel cum vizualizarea concentrată a forței de muncă din fabrici de mai tîrziu și care a cunoscut un ecou puternic în rîndurile publicului larg a avut un rol important în prostul renume al filaturilor.

În alte întreprinderi mari, forța de muncă era mai eterogenă. În domeniul ingineriei, de exemplu, se angajau în majoritate meșteri foarte pricepuți, deși se mai întâlneau și lucrători semicalificați sau chiar necalificați, împreună cu ucenici; femeii însă erau foarte puține. În fabricile de oțel sau fier, precum și în minele de cărbune, exista o ierarhie bine pusă la punct a competențelor, dar și a responsabilităților, ceea ce oferea băieților sau tinerilor care intrau în branșă pe pozițiilor cele mai de jos o scară clară de promovare. Și în această industrie se găseau puține femei, la fel ca și în fabricile de sticlă. Dimpotrivă, în fabricile de trabucuri, de obiecte ceramice și chiar la producerea cărămizilor erau angajate multe femei.

Munca în fabrică era adesea mai ușoară decât cea manuală a epocii precedente, datorită ajutorului mașinilor, dar numărul de ore de muncă era de obicei mai mare. S-a estimat că, în Germania, numărul de ore de muncă pe săptămână la 1840 era în medie de 60-75 pentru mineri, 72-75 pentru meșterii foarte pricepuți și 85-100 în fabrici. Mai mult, a fost redus drastic numărul zilelor libere. De la mai bine de 50 de zile de sfînți, tîrguri și alte motive pentru zile libere, larg răspîndite în multe zone în secolul al XVIII-lea, zilele libere au fost reduse la nu mai mult de trei sau patru în Marea Britanie, spre mijlocul secolului al XIX-lea; alte țări au urmat curînd după aceea. Greutatea nu consta doar în orele numeroase de muncă neîntreruptă, ci și în faptul că acestea erau cît se poate de regulate. În vreme ce meșterul își lua cîte o pauză din lucru atunci cînd dorea și chiar agricultura alterna perioadele de muncă mai puțină cu obligațiile sezoniere presante, ceea ce îi dădea lucrătorului senzația că timpul său este important, în fabrică, timpul urma un orar precis, iar pauzele erau scurte. Tradiția veche, larg răspîndită, a respectării „Sfintei Luni” – lenevit la începutul săptămînii, recuperat apoi prin ore lungi de muncă, pînă la epuizare, la sfîrșitul acesteia – era strict interzisă. Interesant este faptul că, în Marea Britanie, declinul Sfintei Luni, o practică universal condamnată de către clasele de mijloc, a fost urmat aproape imediat, în jurul anului 1850, de introducerea zilei scurte sîmbăta, hotărîre mult lăudată. Aparentul paradox de a face practic din același fenomen obiect de hulă într-un caz și de laudă în altul ar putea fi explicat prin aceea că luna fusese aleasă în mod liber de către lucrători, pe cînd sîmbăta era controlată și impusă de către patroni.

Necesitatea de a controla o masă numeroasă de muncitori, în fabrici sau locuri similare, a dus la impunerea unei discipline severe, ce a părut foarte greu de suportat, mai ales pentru prima generație de muncitori în fabrică. Pedepsele erau dure, nu doar pentru întîrzieri, ci și pentru vorbit sau fluierat în timpul lucrului, pentru insubordonare sau pentru alte delikte necunoscute pînă atunci. Pedepsele, mai ales cele aplicate copiilor, erau adesea brutale și erau urîte cu atît mai mult cu cît nu se administrau de către părinți, de la care se putea

aștepta dragoste chiar atunci cînd pedepseau, ci de oameni complet străini, al căror venit depindea în mare măsură de felul cum știau să-i pună la muncă pe copiii aflați sub controlul lor.

Necalificații, salahorii, zilierii, *Tagelöhner*, *journaliers*, *gagne-derniers*, aveau cel mai jos statut și prestigiu din clasa muncitoare, deși exista o întreagă subclasă și mai de jos, alcătuită din negustori ambulanți, cerșetori, vagabonzi, hoți, prostituate și săraci în general, foarte net separați în majoritatea descrierilor contemporane. În orașe, aceștia cuprindeau cîteva grupuri distincte. Mai importanți erau ușierii, hamalii, cărăușii, docherii în orașele-port și muncitorii ocazionali, prezenți în toate orașele, indiferent de mărime. Mulți meșteșugari, mai ales în domeniul construcțiilor, angajau în mod direct muncitori din categoriile respective: nu aveau nici un respect pentru ei, iar atunci cînd îi plăteau ei înșiși, de obicei îi exploatau. Acești lucrători se deosebeau de asistenții din turnătorii, să spunem, turnătorii, prin aceea că nu puteau ajunge niciodată la statutul de meșter. Foarte mulți dintre ei erau sezonieri, din zonele de munte sărace în Franța sau Italia, din Irlanda atunci cînd lucrau în Marea Britanie sau *Hollandgänger* din Germania, care se întorceau acasă în timpul sezonului mort. Numărul lor era greu de stabilit, depinzînd în mare măsură de definiția care li se dădea. În Prusia, dacă excludem toți lucrătorii din agricultură, pe meșteri, mineri și muncitorii din fabrici, restul „muncitorilor” s-a apreciat că formau 19,6% din totalul forței de muncă la 1816, respectiv 21,1% la 1846.

Nu toți erau complet necalificați, dar competențele lor erau de obicei prea puțin apreciate. Orice flăcău de la țară, de exemplu, trebuia să se priceapă să strunească niște cai. Cu unii cai, era nevoie nu doar de putere fizică, ci și de pricepere: săpătorii care au lucrat la construirea de canale, iar mai tîrziu de căi ferate, erau capabili de eforturi excepționale în acest sens.

Plata lor era mică, printre cele mai mici care existau, și era considerată adesea un fel de bază de plecare pentru calcularea celorlalte salarii. Cu excepția unor grupuri speciale, ca săpătorii de la căile ferate, plata muncitorilor necalificați se situa la limita subzistenței, deși chiar și conceptul acesta era destul de flexibil, depinzînd de moment și de loc. În societățile mai tradiționale, ca în Germania, muncitorii necalificați, în general, nu se căsătoreau decît dacă soțiile erau ele însele salariate, întrucît plata lor n-ar fi fost suficientă pentru întreținerea unei familii. Mulți dintre ei intrau și ieșeau în mod constant de sub incidența legilor pentru săraci sau a altor prevederi caritabile.

Servitorii, precum și clasa destul de extinsă de *Gesinde* din Germania formau un grup în sine. Numărul lor a crescut constant, o dată cu creșterea numărului și a averii clasei de mijloc din acea perioadă, iar, cum obiceiul de a ține servitori s-a extins către clasele cu venituri mai mici, munca în casă a început să fie realizată tot mai

adesea de către femei și să devină tot mai exploatare. În Marea Britanie, serviciul domestic, cu 1 039 000 de lucrători în 1851 sau 13% din forța de muncă, constituia cea de-a doua sursă de locuri de muncă, după agricultură. Servitorii în casă aveau de obicei un loc de muncă mai sigur decât alți „necalificați” și mai aveau deschisă și o mică posibilitate de promovare socială, inclusiv o căsătorie cu cineva dintr-o clasă superioară, în cazul femeilor; ei erau însă mai dependenți decât alții de toanele și idiosincraziile stăpînilor lor. Acest lucru era cu atît mai adevărat pentru *Hausgesinde* din Germania, cărora legea le cerea nu doar să-și servească stăpînii în orice moment și să le apere interesele, cu condiția să nu încalce legea, ci permitea și să fie pedepsiți fizic de către aceștia, în Prusia pînă la 1849, iar în Austria pînă în 1911. Pe de altă parte, servitorii aveau dreptul să ceară să fie îngrijiți în caz de boală sau alte necazuri.

Cel mai redus prestigiu social era rezervat lucrătorilor din agricultură. În practică, ei nu erau deloc necalificați: dimpotrivă, munca într-o fermă necesita nu doar forță fizică și rezistență, ci și multe cunoștințe, pricepere tehnică la mînuirea uneltelor și un dezvoltat simț al responsabilității, întrucît lucrătorii din agricultură puteau fi rareori supravegheați în mod direct. Dar lipsa științei de carte, vorbirea lentă, provincială, riturile și ritualurile sociale particulare, mersul încet și stîngaci, precum și poziția socială dependentă și subordonată, toate acestea alimentau disprețul pe care contemporanii lor îl încercau față de ei. Un fermier american, în vizită în Anglia la 1850, scria despre lucrătorii agricoli din vestul Angliei ca despre

cei mai degradați, săraci, proști, brutali și vulgari din cîți am văzut în regatul acesta... N-am mai văzut nici în Irlanda, nici în Germania sau Franța, nici măcar printre negrii sau indienii de la noi sau printre chinezi și malaiezieni, oameni ale căror gusturi să fie mai instinctuale și ale căror scopuri și mod de viață să fie mai josnice... și mai asemănătoare cu ale animalelor, ca la țărani aceștia.

Descrieri similare se puteau citi și despre țărani irlandezi, nemți, italieni sau alții. Pe de altă parte, existau și unii care-i idealizau pe lucrătorii simpli și onești de la sate, precum și modul lor de viață.

Condițiile în care munceau lucrătorii în agricultură erau chiar mai diferite de la o țară la alta a Europei decât cele ale muncitorului industrial. Acest lucru se datora în principal diferențelor ce existau în legile cu privire la proprietate și în structura socială a ținutului, ceea ce dădea naștere la tradiții diferite. Relațiile capitaliste dintre patron și angajat erau foarte dezvoltate în Marea Britanie. Tărănimea propriu-zisă dispăruse deja aici, cu puține excepții, iar împrejurimile care au eliminat ultimele vestigii de drepturi comune ale oamenilor obișnuiți de la țară au încheiat procesul, între aproximativ 1760 și 1845. Comunitatea tipică de fermieri a proprietarului de pămînt, a arendașului

sau a lucrătorului pur și simplu era compusă în general din doi-trei lucrători la fiecare fermă, în medie, dar în unele regiuni, cum ar fi estul Angliei, numărul acestora putea ajunge pînă la 10-12 pe fermă.

Se pot distinge cîteva grupuri diferite și între lucrătorii fermieri. Servitorii care locuiau la fermă, care formaseră cîndva majoritatea, erau acum în scădere drastică. Acest lucru se datora în parte – în perioada 1793-1813, aceea a creșterii prețurilor la alimente – faptului că devenise mai ieftin pentru fermieri să le plătească întreținerea decît să-i țină în casa proprie, iar în parte pentru că angajările pe termen lung le-ar fi dat dreptul de a se stabili la fermă sub prevederile Legii pentru Săraci. Astfel, dacă tîrgurile tradiționale de locuri de muncă continuau să se manifeste destul de frecvent, angajările tindeau tot mai adesea să se facă pentru 51 de săptămîni sau mai puțin, și nu pentru doi ani sau mai mult, ca înainte. Lucrătorii în agricultură care locuiau în casa stăpînului erau prost plătiți și mai dependenți decît alții, dar slujba lor era sigură.

Mai existau și alte tipuri de salariați care-și găseau de lucru cam pe toată durata anului. Salariile erau mult mai mari în nordul industrial, unde ajungeau pînă la 15 șilingi pe săptămînă la 1851, decît în sudul Angliei, unde se întîlneau și salarii de 6-7 șilingi pe săptămînă. În plus, locuințele erau mai bune și petrolul mai ieftin în nord. Mulți erau parțial plătiți prin aceea că li se permitea să locuiască în vreo căsuță și să folosească bucata de pămînt de alături, deși fermierii britanici nu se prea grăbeau să acorde aceste facilități, care le-ar fi dat lucrătorilor mai multă „independență”. Mai existau și locuri de muncă sezoniere, în perioada recoltei, care erau ocupate de membrii familiilor lucrătorilor din fermă, de săraci sau de forță de muncă migratoare din Irlanda. În secolul al XIX-lea, pentru munci punctuale se puteau angaja „grupuri de muncă”, formate în cea mai mare parte din femei și copii lucrînd împreună. Mai apoi, s-au organizat grupuri de lucrători agricoli calificați împreună cu ajutoarele lor pentru a îndeplini sarcini în domeniul construcțiilor sau altele similare. În timpul războiului (1793-1815), a fost penurie de forță de muncă din cauza implicării în conflict a celei mai mari părți din Europa de Vest, penurie rezolvată în parte prin apariția de tehnici noi, inclusiv prin accelerarea înlocuirii secerii de către coasă, ceea ce a însemnat de asemenea înlocuirea femeilor de către bărbați la munca în agricultură. Între 1815 și 1835, a urmat un surplus de forță de muncă, ceea ce a condus la scăderea salariilor și la migrarea înspre oraș, dar tendința aceasta a fost răsturnată în deceniile următoare.

Țările în care agricultura făcută de țărani era predominantă, cum erau Franța, vestul și sudul Germaniei sau Irlanda, aveau în general relativ puțini lucrători agricoli. Loturile de pămînt erau foarte variate ca mărime, iar cei ce dețineau pămînt prea puțin, pentru a-și putea hrăni familia de pe urma acestuia, erau obligați fie să-și completeze

veniturile realizînd munci proto-industriale, fie să-și caute de lucru pe la fermierii mai bogați sau la marii proprietari de pămînturi. În Irlanda, spre exemplu, la recensămîntul din 1841, cam jumătate din populația masculină se descria ca fiind „lucrători și servitori”; aproape jumătate din ferme dețineau mai puțin de 5 acri. Aici, ca mai peste tot în Europa, țăranul lipsit de pămînt, care lua în arendă un lot pentru a se întreține, era un fenomen recent, o consecință a creșterii puternice a populației în secolul al XVIII-lea, însoțită de împărțirea în bucăți tot mai mici a pămîntului. Erau, oricum, puțin numeroși cei care nu aveau deloc pămînt.

Similar, în Franța erau puțini țărani lipsiți cu totul de pămînt; în schimb, conform lui Soboul, 40% din populația rurală avea atît de puțin la 1790 încît era nevoită să muncească pentru alții. Servitori locuind la fermă, în majoritate tineri pînă în 25 de ani, erau încă ceva obișnuit în anumite părți ale țării, iar în secolul al XIX-lea, numărul de *journaliers*, *brassiers* și *manœuvriers* s-a mărit încă. Mulți dintre ei migrau între industrie și construcția de căi ferate între anii 1830 și 1840. Proporția celor cu totul lipsiți de pămînt era foarte variabilă, mergînd de la 5% la Gatinais pînă la 30% în Normandia Inferioară, în vreme ce în satele flamande industrializate procentul era adesea și mai mare.

După Marea Britanie, Germania de la est de Elba avea numărul cel mai mare de lucrători rurali. În jurul anului 1830, erau în medie 6,7 persoane pe gospodărie agricolă la est de Elba, în comparație cu doar 1,7 în provincia Rin; de fapt, în mare parte din Prusia de Est, o gospodărie însemna de fapt o mare proprietate funciară. Edictele de emancipare din Prusia de la 1807 și 1811, care încheiau definitiv era iobăgiei, au făcut prea puțin pentru micii proprietari de pămînt, care au pierdut nu doar protecția foștilor stăpîni, ci, curînd după aceea, și drepturile cutumiare. S-a dezvoltat o ierarhie a lucrătorilor agricoli, cărora li se atribuiau astfel loturi diferite de pămînt; totuși, salariați existaseră în agricultură și înainte de emancipare. Mai existau și *Gesinde* sau servitori ce locuiau în casa stăpînilor, care, ca și confrății lor de la oraș, se aflau sub controlul direct al acestora. Existau și lucrători pe moșie, angajați pentru cel puțin un an în schimbul unei bucăți de pămînt, al unor bunuri, ca semințele de porumb, și uneori și în schimbul unei sume de bani: *Inste* sau *Instleute* puteau fi plătiți chiar cu o parte din recoltă. În sfîrșit, mai existau mici proprietari de diferite tipuri, care lucrau și ei, cel puțin o parte din timp, pe moșie. Dacă aveau un acoperiș propriu, aceștia erau cunoscuți ca *Häusler* sau *Eingenkätner*, printre alte nume regionale; dacă erau lipsiți de o casă proprie, locuind ca subchiriași, se numeau *Einlieger*. Este greu de stabilit numărul lor, întrucît existau atît de multe cazuri marginale, dar e sigur că acesta creștea o dată cu sporul populației, din moment ce numărul de proprietăți agricole era staționar. S-a estimat că în

Bavaria, la 1840, 16% din populația muncitoare era formată din lucrători agricoli cu ceva pământ, în timp ce 14% erau lucrători lipsiți cu totul de proprietăți. În jurul anului 1800, „cei fără pământ” au fost apreciați la 25% pentru Prusia ca întreg, dar proporțiile variaua, aceștia reprezentând, de pildă, 35% în estul Prusiei și 33% în marca Brandenburg. Mare parte din puterea jurisdicțională a stăpînilor feudali s-a păstrat și după emancipare, iar lucrătorii agricoli din est erau cei mai săraci dintre cei săraci; în termeni de salariu, aceștia cîștigau între o treime și jumătate din salariul confrăților lor din vest. Astfel, la 1841, lucrătorii bărbați, locuind în casa stăpînilor, primeau cam 60-180 de mărci pe an (femeile, între 54-108 mărci) în Renania, în timp ce în Prusia de Est salariile erau de 45-60 de mărci, respectiv 30-36.

Respectivele variații ale salariilor trebuie privite cu destulă circumspecție, chiar dacă sînt destul de largi, la fel ca și alte salarii menționate. Au fost citate aici pentru a da o idee generală și pentru că s-a considerat că se pot referi la tipuri de muncă și de plată suficient de asemănătoare încît prezența lor să fie justificată. În general însă, în ciuda muncii asidue a istoricilor, s-a dovedit destul de greu de stabilit vreun standard precis de salarizare pentru diferite grupe de muncitori, ca să nu mai vorbim despre încercarea de a deduce din acestea statistici date cu privire la nivelul de trai al populației. Problema constă în mare parte în lipsa de informații (avem, astfel, de prea puține ori cunoștință despre salarii consecutive și comparabile pentru același tip de muncă), dar și în natura însăși a informațiilor.

Salariile se stabileau în funcție de timpul de lucru sau la bucată. Pentru bucata de produs finit, s-a dovedit practic imposibil de stabilit vreo normă de salarizare; acolo unde s-au găsit registre salariale, cîștigurile variaza între limite extrem de largi, și nu doar de la un muncitor la altul, ci și pentru aceeași persoană de-a lungul timpului. Este în general acceptată ideea că plata la bucată aducea cîștiguri săptămînale mai mari decît cea în funcție de timpul lucrat, că lucrătorii tindeau spre un venit mediu și se leneveau cînd ajungeau la acesta, temîndu-se că un venit peste medie ar conduce la diminuarea plății la bucată. Toate aceste considerații însă, cu toate că sînt în general valabile, nu pot aduce destulă acuratețe în stabilirea seriilor noastre salariale.

Dar și plata în funcție de timpul lucrat poate să ne ducă la concluzii greșite, pentru că nu se precizează nicăieri numărul de zile nelucrate ca urmare a lipsei de comenzi, a vremii proaste sau pentru că nu era destulă apă care să conducă roata hidraulică. Registrele omit, de asemenea, orele suplimentare, plățile speciale, ca, de pildă, cele pe perioada recoltei sau alte sporuri. Mai existau, poate, și alte tipuri de sporuri, ceea ce ar putea explica paradoxul că salariile reacționau prea puțin la inflația generată de război, și totuși erau destul de flexibile ca să crească în vecinătatea Londrei sau în orașele industriale din nord. În atelierele meșteșugărești, era ceva obișnuit ca fiecare angajat

să aibă alt salariu. În plus, salariile înregistrate ale bărbaților nu includeau câștigurile realizate de către femei sau copii și trebuie ținut cont și de acestea la calculul veniturilor unei familii, care contează de fapt la stabilirea nivelului de trai.

Mai mult, salariile înregistrate exclud plata în natură, deși aceasta era foarte importantă la începutul epocii în discuție, după care a început încetul cu încetul să dispară; oricum, impactul respectivei plăți este important pentru înțelegerea acestei perioade ca întreg. Lucrătorii din agricultură, dar și minierii sau alți muncitori din zonele rurale (cazul celor care lucrau în fabrici amplasate la țară) puteau primi loturi de pământ, poate și semințe ori alte materiale sau atîția „iarzi” de roșii. Minerilor li se putea da cărbune la preț redus, iar marangozilor – „așchii” din cheresteautilizată; toate acestea au fost transformate, semnificativ, în salariu propriu-zis de către Șantierelor Navale Regale la 1805, apoi abolite la 1830, cînd Amiralitatea a început de fapt să plătească salariile în mod regulat. În unele ramuri industriale, muncitorii delapidau materiale pentru a compensa salariile mici. Unii proprietari de fabrici sau de mine le asigurau salariaților lor locuință, contribuția la asigurările medicale și mîncare mai ieftină în perioadele de criză; alții, dimpotrivă, își exploatau forța de muncă, punînd-o la plăți suplimentare. Astfel, lucrătorii din industria producătoare de tacîmuri trebuiau să-și plătească chiria și energia electrică, cei ce împleteau ciorapi erau adesea obligați să închirieze cadrele pe care lucrau, iar cusătoresele erau deseori nevoite să-și plătească ața și lumînările.

Mai dificilă încă decît stabilirea veniturilor salariale (și nonsalariale) reale ale familiilor muncitorilor este problema determinării nivelului real al prețurilor pentru bunurile pe care aceste familii le achiziționau. Se știe prea puțin despre prețurile pe care le plătea o gospodărie din clasa muncitoare: majoritatea informațiilor pe care le deținem se referă la achizițiile realizate de marile instituții. Ne lipsesc, de asemenea, informațiile sigure cu privire la bunurile anume pe care le cumpărau muncitorii, la modul cum acestea se schimbau de la o perioadă la alta, după cum se modificau prețurile sau după cum intrau pe piață noi bunuri, la modul cum aceste date variau de la o regiune la alta și de la oraș la sat. Ce pare, oricum, mai sigur este faptul că mărfurile de calitate mai proastă și produsele alimentare ce nu mai erau proaspete sau care erau din ce în ce mai des contrafăcute se vindeau în cartierele muncitorești ale orașelor.

După cum s-a mai spus, numărul zilelor libere sau al zilelor de sărbătoare s-a redus în cursul procesului de industrializare; în plus, în fabrică se lucra mai multe ore decît în vechile ateliere meșteșugărești. Ritmul muncii era de asemenea intensificat, în parte pentru că patronii puteau de-acum să crească ritmul mașinilor sau să ofere plăți stimulative pentru productivitate crescută, dar și pentru că muncitorii, luați din mediul lor tradițional și puși în fața a numeroase

produse noi și accesibile, ca hainele ieftine sau diferitele mărunțișuri produse la mașină, erau tentați să lucreze mai mult pentru a putea să și le cumpere.

Intensificarea ritmului muncii și, în unele cazuri, noile posibilități tehnice au condus la deteriorarea condițiilor de lucru. Mineritul la mai mare adâncime, mai ales în zonele carbonifere, a dus la tot mai multe decese, din cauza exploziilor, a gazelor otrăvitoare din mine, a căderilor de stînci sau a altor accidente: cei ce au vizitat satele de mineri au lăsat mărturii despre mulțimea de infirmi de acolo. Alți muncitori, din industriile de prelucrare a fierului, a sticlei, din atelierele de pieptănat lîna sau de extras sarea din minereu, erau afectați de căldura mare din aceste locuri. Existau apoi dese cazuri de intoxicații cu plumb ale celor ce pictau manual, ale sudorilor și ale celor ce lucrau în producerea de pile, cu mercur printre pălărieri, cu arsenic printre muncitorii din industria de prelucrare a cuprului, silicoze și pneumoconioză printre mineri și točilari. În fabrici, aveau loc accidente din cauza mașinilor neseperate de muncitori; pînă cînd legea a impus protejarea acestora, atmosfera era încinsă și închisă și exista un risc permanent de incendiu, mai ales în turele de noapte. Pericolele create de supraaglomerare și de lipsa de măsuri sanitare s-au concretizat în epidemiile de holeră din 1832, 1837 și 1847, într-o vreme cînd, din motive nu pe deplin lămurite, ciuma încetase să mai constituie o amenințare.

Au existat și în trecut destule fluctuații ale angajării forței de muncă, provocate în principal de nevoia sezonieră din agricultură și de războaie; acestea au continuat să existe, dar li s-au adăugat fluctuațiile generate de schimbările de pe piață, în timp ce cele sezoniere din construcții sau din industria textilă și de confecții s-au accentuat puternic după 1815. În unele ramuri ale industriilor de lux, ca în industria mătăsii din Lyon, fluctuațiile puteau fi dezastruoase pentru lucrătorii locali. Pe măsură ce muncitorii pierdeau legătura cu pămîntul, deveneau tot mai vulnerabili în fața șomajului ciclic. În Marea Britanie, au existat crize ciclice, la 1816, 1819, 1826-1827, 1830-1831 și 1842-1843. În anii ce au urmat Păcii de la Viena, șomajul a cunoscut un nivel foarte ridicat în întreaga Europă, la fel ca la 1840. Coincizînd cu recoltele dezastruoase din 1845-1847, care au dus la o creștere substanțială a prețurilor la alimente, ultima criză a adus o sărăcie cumplită, la oraș, ca și la sat. O consecință a acestei crize a constituit-o emigrarea în masă; o alta, Revoluțiile de la 1848. Clasa muncitoare de la Paris a făcut un gest semnificativ în acest sens: în scurta perioadă cît au deținut puterea, au înființat „Atelierele Naționale”, indicînd astfel șomajul ca principala cauză percepută a nenorocirilor lor.

Șomajul la rate necunoscute pînă în ziua de azi a solicitat enorm proviziile pentru săraci din toate regiunile. În Anglia (și mai tîrziu în Irlanda) și în majoritatea statelor germane, existau agenții oficiale pentru săraci; în majoritatea țărilor catolice, precum și în Scoția,

ajutorul era lăsat în cea mai mare parte pe seama instituțiilor religioase sau a organizațiilor caritabile private. Reacția Agenției engleze pentru Săraci, Anglia fiind atunci cea mai avansată țară industrializată, este deosebit de interesantă. Cum războiul a secătuit proviziile destul de generoase moștenite din ultima parte a secolului al XVIII-lea, s-a introdus, la 1795, pentru prima oară, așa-numitul sistem „*Speenhamland*”, care încerca să facă față la ceea ce se credea a fi o creștere temporară a prețurilor prin alocații care creșteau proporțional cu prețul pîinii și cu mărimea familiei. Alocațiile familiale au supraviețuit și după război, iar accentuarea șomajului a adăugat și „comisionarii” și „ratele forței de muncă” asupra cărora s-a distribuit povara taxelor pentru săraci percepute în zonele rurale. Acest lucru convenea fermierilor, ai căror lucrători agricoli sezonieri treceau în grija Agenției pentru Săraci atunci cînd nu era nevoie de ei la ferme, dar a produs multă nemulțumire în rîndurile celorlalți plătitori de taxe de la oraș sau din sate. Amendamentul din 1834 la Legea pentru Săraci a încercat să reducă nivelul taxelor pentru săraci, condiționînd acordarea unor ajutoare de mutarea în case de muncă, unde condițiile erau suficient de grele încît să-i descurajeze pe oameni să mai depună cereri – principiul „mai puțini eligibili”. Acolo unde prevederile Amendamentului s-au aplicat, acestea au creat multă brutalitate și lipsă de sentimente umane în case; astfel, lumea a început să se teamă de ele și să le deteste. În orașele industriale, oricum, opoziția față de respectiva măsura a fost atît de puternică încît nu s-a aplicat de fapt niciodată pe deplin. S-a încercat înființarea de case de lucru, în care săracii puteau fi folosiți la unele munci aducînd unele venituri din care aceștia să fie întreținuți, și în Franța, în Germania sau în alte părți, dar încercarea n-a avut niciodată prea mult succes. Legea prusacă privind săracii includea și servicii medicale bine organizate, dar, ca peste tot în Europa, respectiva lege a fost cu totul depășită de criza de la 1847.

Este, desigur, inevitabil ca o atare combinație de date incerte în privința salariilor/veniturilor, foarte des modificate de influențe exterioare, cu la fel de incerte cifre reprezentînd prețurile – combinație menită a ne duce la venitul real – să lase loc la destule îndoieli. Nivelul salariilor reale din Marea Britanie – țară în care această chestiune este în mod special interesantă, întrucît aici salariile deveniseră deja forma dominantă de venituri – a stîrnit numeroase controverse, nici pînă în ziua de azi soluționate: „dezlaterea asupra nivelului de trai”. Diferențele de perspectivă provin și din diferențe de interpretare, dar și din cauza folosirii de date incipiente și finale de studiu diferite, de ramuri industriale sau regiuni diferite și adesea de tipuri de bunuri și de serii de prețuri foarte diversificate luate în calculul indicilor de prețuri. Controversa a căpătat adesea un substrat ideologic foarte puternic: „pesimistii”, care acuză lipsa de consistență și chiar inexistența vreunei ameliorări, fiind neîncredători

sau ostili capitalismului, și „optimiștii”, animați de voința de a sublinia beneficiile acestuia.

Cea mai mare parte a datelor statistice ne arată că veniturile reale au scăzut spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, după ce crescuseră în prima jumătate, că au stagnat pînă înspre 1815-1820, după care au crescut; pesimiștii văd, în schimb, stagnare sau chiar declin al veniturilor pînă spre sfârșitul anilor 1840, cînd este general acceptată ideea că acestea se îmbunătățiseră. Apoi, salariile au cunoscut o curbă mai favorabilă, atît la orașe, cît și în zonele rurale, în districtele industrializate din nord față de cele din sud, inclusiv la Londra.

În cazul majorității țărilor de pe continent, datele pe care le avem la dispoziție arată o scădere similară a salariilor reale în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și stagnarea acestora în timpul războiului, cu o creștere ușoară datorată în principal prețurilor în scădere și întreruptă mai apoi, în anii 1830. Criza salariilor din 1845-1848 este oricum mai pregnantă în alte părți decît în Marea Britanie. În Olanda, salariile de la 1850 nu le depășeau, probabil, pe cele de la 1770, dar în Germania și Franța creșterile salariale luate în ansamblu de-a lungul întregului secol au fost evidente.

O abordare alternativă a problemei privind schimbarea nivelului de trai ar fi studierea datelor despre consum, cu toate că, și aici, informațiile sînt destul de incomplete. S-a păstrat un număr foarte limitat de bugete familiale scrise, iar datele cu privire la consumul național nu pot fi folosite ca atare, întrucît includ și consumul altor clase sociale, care nu poate fi separat. Există, în schimb, informații destul de complete despre importurile Marii Britanii, așa încît se poate stabili cel puțin consumul de bunuri care erau în întregime importate. În cazul zahărului, al ceaiului și al tutunului, cifrele de import *per capita* stagnează pînă la 1840, după care cunosc o creștere foarte mare; consumul de cafea a crescut în mod constant, dar aceasta nu era o băutură a clasei muncitoare. Dat fiind faptul că 70-80% din veniturile unei gospodării de muncitor sărac erau cheltuite pentru mîncare și că mai mult de jumătate din acestea foloseau la achiziționarea de cereale pentru pîine sau a făinii, datele de mai sus ar trebui să constituie elemente-cheie în orice calcul de acest tip; din păcate, estimările cu privire la recoltele de cereale sînt prea inconstante pentru a putea baza pe ele studiul consumului. Dar, chiar și așa, aceste estimări prezintă anomalii ciudate. Astfel, în Marea Britanie, unde salariile se considerau a fi în general mai mari, pîinea se făcea încă din cereale inferioare, ca ovăzul, în timp ce în sud se consuma deja pîine din grîu. La fel, Irlanda, considerată în general o țară săracă, se hrănea bine în comparație cu restul Europei, cel puțin pînă la marea foamete de la 1845. Acest lucru se datora consumului de cartofi, care, avînd o valoare nutrițională mare la pogon, a ajutat lumea din multe dintre regiunile sărace ale Europei să supraviețuiască în această perioadă. Acolo unde

există cifre detaliate, consumul de alimente reflectă, într-adevăr, veniturile reale: declinul salariilor din Anvers, între 1780 și 1850, s-a reflectat într-o scădere cu 20% a consumului de pâine, cu 22% a celui de carne, cu 49% a consumului de pește sărat și cu 57% a celui de bere, cu toate că a crescut în această perioadă consumul de cartofi.

Există numeroase mărturii despre subnutriția observată în Europa acelor timpuri, deși datele sînt mai mult impresionante decît verificabile statistic. Astfel, se consideră că lucrătorului în agricultură din sudul Angliei îi lipseau calorile necesare pentru a desfășura munca în condiții normale, la fel ca lucrătorii rurali din Aubergne sau Limousin și din multe părți ale Europei de Est. În Velay și Vivarais, în Franța, se vorbea chiar despre oameni infirmi din cauza subnutriției. Muncitorii irlandezi erau preferați pentru munci mari consumatoare de energie, ca strînsul recoltei sau lucrări în construcții civile, dar englezii rezistau, se pare, mai bine la muncă grea pe o perioadă mai lungă de timp.

Pe baza presupunerii că nutriția din perioada copilăriei, căreia i se modifică oricum necesarul în funcție de energia consumată, determină într-o anumită măsură înălțimea, multe dintre cercetările recente s-au concentrat pe schimbările înălțimii medii la un număr destul de mare de popoare comparabile. Desigur, și cercetările în domeniul acesta s-au confruntat cu dificultatea obținerii de date sigure; s-au folosit totuși datele de recrutare pentru armată și datele despre imigranții spre Australia. În măsura în care acestea sînt de încredere, ele arată o scădere a staturii medii în cea mai mare parte a Europei în jurul anului 1850 și, în plus, diferențe mari între diferitele clase sociale: în Anglia, diferența de înălțime la 1800 era de pînă la 20 cm între băieții născuți în cartierele sărace ale orașelor și cei aparținînd familiilor înstărite. Dintre cei transportați către Australia, irlandezii erau sensibil mai înalți decît englezii, iar cei născuți la țară sensibil mai înalți decît cei născuți în orașe, toate acestea conform așteptărilor. În jurul anului 1850, tinerii irlandezi de 19-22 de ani, cu o înălțime medie de 168 cm, erau numai cu puțin mai înalți decît cei din Marea Britanie, dar îi depășeau pe danezi și pe suedezi cu aproape 3 cm, pe bavarezi cu 3,5 cm, iar pe italieni cu aproape 6 cm.

Din tot ce reprezenta consum atunci, singurele care au rămas ca dovezi, vizibile în parte și azi, sînt casele. Cele ale lucrătorilor în agricultură din Marea Britanie erau printre cele mai proaste; multe aveau încă pereți din argilă amestecată cu paie, pămînt în loc de podea și acoperișuri proaste din stuf. Casele tipice din Irlanda însă, pe care animalele le împărțeau uneori cu oamenii și din care fumul ieșea printr-o gaură în acoperiș, erau privite cu și mai mare groază de către contemporani. Casele minerilor erau de obicei mai bune, aveau adesea două etaje și acoperișuri din ardezie sau din țigle, dar, atunci cînd aparțineau exploatării miniere, muncitorii se pomeneau adesea alungați din ele în momentele de dispută, cu scene sfîșietoare. Unii proprietari

de fabrici din zone rurale, ca Arkwright în Cromford, Strutt în Belper sau predecesorul lui Robert Owen în New Lanark, au construit pentru muncitorii lor case mai solide, deși tot destul de mici.

În orașele industriale, casele erau construite cât de aproape se putea; multe dintre ele erau spate în spate și împărțeau aceeași grămadă de gunoi din curte și aceleași străzi nepavate din față. Erau înfiorător de insalubre și acest lucru se reflectă în statisticile privind mortalitatea alcătuite în jurul anului 1840. Pe câtă vreme, într-un oraș precum Kendal, membrii micii nobilimi și meșteșugari aveau o speranță de viață medie de 45 de ani, iar muncitorii – de 34 de ani, la Manchester aceste cifre erau de 38 de ani pentru prima categorie și de 17 ani pentru a doua; la Liverpool era chiar mai rău. Problema se datora în parte creșterii urbane rapide, al cărei ritm depășise capacitatea atât a industriei construcțiilor de locuințe, cât și a autorităților publice; astfel, între 1800 și 1850, majoritatea orașelor de felul acesta și-au mărit populația de trei-patru ori; ca număr de locuitori, Bradford a crescut de opt ori în răstimpul respectiv.

În perioada vizată, șase dintre orașele cele mai mari ale Marii Britanii erau industriale, trei ajungînd la acest statut de la cel de așezări rurale. Adesea erau doar ceva mai mult decît niște sate răzlețite, fără centru și fără nici o demnitate civică. Prin contrast, în Franța, doar patru dintre cele 25 de orașe mari erau industriale, iar ritmul lor de creștere era mult mai lent. Cu toate acestea, și aici locuințele urbane erau supraaglomerate și insalubre, mai ales în cartierele sărace ale Parisului. În Prusia, urbanizarea s-a realizat cu un ritm mult mai scăzut, iar în perioada studiată populația rurală a crescut de fapt mai rapid decît cea urbană. În zonele rurale ale Franței, casele erau de obicei împărțite de mai multe familii și, dacă în zonele de munte erau deseori construite din piatră, în alte părți se construiau din pietriș și ghips sau din lemn, fără geamuri la ferestre pînă tîrziu în secolul al XIX-lea.

În orașele vechi din Franța sau Germania, muncitorii se bucurau cel puțin de beneficiile faptului de a locui într-un mediu cunoscut și stabil, în care reperele se schimbau destul de lent. Lucrurile stăteau însă cu totul altfel în orașele industriale britanice sau în cele mai mici, miniere sau industriale, din Belgia sau nordul Franței. În acestea din urmă, contemporanii au afirmat adesea că lipsea cu totul coeziunea socială, imigranții fiind izolați și lipsiți de puncte de reper social. Unele zone miniere erau descrise ca fiind neașezate, frămîntate și fără nici o lege, locuite în cea mai mare parte de bărbați necăsătoriți, cam ca orașele de frontieră.

Cercetările moderne au dovedit că mare parte din impresiile acestea erau greșite. Muncitorii imigrau de obicei cu familia, stabileau repede contacte cu vecinii și își făceau relații; își dezvoltau, de asemenea, propria cultură. Viața tradițională de la sate cuprindea tîrguri și

sărbători în cinstea sfinților patroni ai breslei sau orașului, jocuri, unele zgomotoase, ca fotbalul sătesc, luptele de cocoși, luptele de cîini sau cursele de ogari. Mai exista și tradiția lecturii în comun, a dezbatărilor și a muzicii, printre meșteșugari ca țesătorii sau cizmarii. În plus, duminica, majoritatea lumii mergea la biserică.

În orașele britanice, lipsa spațiilor deschise a făcut imposibile jocurile mai zgomotoase, acolo unde nu au fost cu totul interzise pentru că încălcau simțul proprietății clasei de mijloc. Riturile de trecere, bine stropite cu alcool, au continuat totuși, în cazul unor evenimente ca încheierea perioadei de ucenicie, începerea unei slujbe noi, căsătoria sau botezul. Barurile cu cîntăreți și varieteturile rudimentare au început să-și facă și ele apariția. Mai existau și plimbările de Rusalii, Salonul de Știință al lui Owen și Institutul de Mecanică, fondat la 1823, unde mai mergea lumea, dar acestea au devenit curînd apanajul clasei de mijloc. Nu s-a stabilit cu certitudine pînă unde au mers eforturile elitei conducătoare din mediul urban de a propaga „recrearea rațională” și de a trimite misiuni în cartierele sărace și ce succes au avut; se pare însă că felul de a se purta al meșteșugarilor, cu grija lor pentru respectabilitate, cu înfîlnirile lor cumpătate și saloanele de lectură, a avut un impact mai mare. Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, bisericile, în afara cîtorva secte ca metodiștii primitivi, pierduseră aproape cu totul adeziunea clasei muncitoare în orașele britanice, chiar dacă situația era alta la sate. Același lucru era valabil și în Franța.

Germania avea cel mai dezvoltat sistem de educație din Europa, drept care, pe la jumătatea secolului trecut, analfabetismul fusese aproape cu totul eliminat. În Franța s-au făcut eforturi uriașe pentru a extinde, între 1815 și 1830, școala elementară și pentru fete, iar în Marea Britanie, cele două societăți școlare religioase rivale, fondate la 1808 și, respectiv, 1811, completeau necesarul neacoperit de școlile private. Și în aceste țări, analfabetismul era pe cale de a dispărea la 1850, cel puțin pentru băieți.

Reacția clasei muncitoare la noile condiții a însemnat și crearea de organizații proprii. S-a dezbătut mult dacă asociațiile calfelor din diverse țări pot fi considerate sau nu străbunicile sindicatelor de mai târziu. Există destule argumente care să susțină ambele păreri. De partea opiniei că *ar exista* o legătură, stau mărturie nu doar ritualurile în sine și chiar titlurile membrilor din conducerea primelor sindicate, ci și pretenția multora dintre ele, ca sindicatul lucrătorilor din construcții de la Dublin, a șlefuitorilor din Sheffield, dar și ale celor ce împleteau ciorapi pe cadru, ale tipografilor și marangozilor, la drepturi exclusive și la dreptul de a-i pedepsi pe membrii care încălcau regulamentele. *Rattening-ul** specific pentru Sheffield, o formă acceptată de

* Acțiune prin care un muncitor este împiedicat să-și continue lucrul; sabotare a lucrului (n.t.).

pedepsire a celor ce încălcau regulile uniunii, a continuat în secolul trecut pînă în anii '60. Era de asemenea ceva obișnuit ca uniunile să facă apel la Parlament pentru a cere protecție pînă în anii 1820; era, după cum s-a arătat, în interesul lor ca restricțiile cu privire la ucenicie să se păstreze în conformitate cu tradițiile breslei.

În Franța și Germania, unde breslele au supraviețuit mult mai mult decît în Marea Britanie, a continuat, de asemenea, pentru mai multă vreme tradiția asociațiilor calfelor. Asociațiile franceze ale calfelor, cunoscute sub numele de *cabales*, erau ilegale, dar membrii se bucurau totuși de anumite drepturi și de un anume statut, putînd inclusiv să-și dea meșterii în judecată, și cu succes, pînă la legea Le Chapelier din 1791. Grevele și marșurile lor erau adesea foarte bine organizate și, prin urmare, eficiente. Societățile lor de întraajutorare, *sociétés de secours mutuel*, erau recunoscute de lege și supravegheate de poliție, iar fraternitatea dintre acestea a supraviețuit Revoluției. Totuși, nimic nu lasă să se întrevadă un sentiment de apartenență la aceeași clasă cu muncitorii și împotriva stăpînilor lor pînă la reprimările și hărțuierile din anii 1830 și 1840.

Gesellschaften-urile* germane, și ele ilegale, reușeau totuși să stîrnească greve, cum s-a întîmplat la Hamburg la 1790 și la 1796, și să-i boicoteze pe meșterii cu care se aflau în conflict. Cuvîntul ce definea acest tip de boicot, *Schimpf***, amintește în mod semnificativ de interesul comun pe care îl aveau cu meșterii lor, acela de păstra „onoarea” meseriei. Termenul folosit pentru a desemna greva, *Aufstand****, sugerează faptul că aceasta era percepută ca fiind ilegală. Totuși, societățile de întraajutorare ale calfelor erau adesea sprijinite de meșteri și supravegheate de poliție și, din nou, abia în jurul anilor 1840 au început să se vadă pe sine ca organizații ale unei clase opuse meșterilor lor.

Cu toate acestea, pentru a menționa și punctul de vedere opus, uniunile sindicale, așa cum au apărut spre sfîrșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, erau diferite de breslele calfelor tradiționale. Conducerea lor fusese, la început, încredințată celor mai specializați și scopurile inițiale fuseseră acelea de întraajutorare (de asigurare). Dar, pe măsură ce s-au dezvoltat în Marea Britanie, singura țară în care și-au făcut simțită prezența înainte de 1850, ele au început să semene din ce în ce mai mult cu sindicatele moderne, avînd ca obiective principale creșterea salariilor, scăderea numărului de ore de muncă și îmbunătățirea condițiilor de muncă, obiective ce proveneau din experiență, și nu din idei preconcepte cu privire la ceea ce ar trebui să fie o asociație de calfe.

* Societățile (n.t.).

** *Schimpfen* = a certa, a profera injurii (n.t.).

*** Revoltă, răscoală (n.t.).

Din cauza statutului legal dubios, uniunile britanice din secolul al XVIII-lea au lăsat prea puține urme scrise; au rămas totuși destule mărturii despre ele. S-au numărat astfel 383 de dispute ale asociațiilor între 1717 și 1800 și 153 între 1781 și 1800. Printre cei mai adesea implicați erau minerii, marinarii și muncitorii specializați, iar ultima categorie include nu numai meseriile mai exclusiviste, ci și pe umilii croitori, pantofari sau lucrători din construcții. Se prea poate ca aceste grupuri să fi fost obligate să se organizeze mai curînd decît altele pentru că angajarea normală se făcea pentru ei pe termen scurt, ceea ce îi obliga să apeleze la un fel de birouri de plasare ale uniunii sindicale, care, pe lîngă alte funcții, o îndeplineau și pe aceea de bursă a forței de muncă. Avînd ca bază filialele locale, pălărierii, pantofarii și lucrătorii din industria hîrtiei au înființat un gen de federații naționale pînă spre 1800.

Legile britanice (*Combination Acts*) de la 1799-1800, respectiv 1824-1825, nu au interzis organizațiile ca atare, ci au scos în afara legii acțiunile lor cele mai probabile. Rezultatul a constatat în acela că uniunile mai mărunte s-au văzut mult restrînse, în timp ce cele mari abia dacă au simțit efectele acestor legi; de altfel, multe dintre ele au supraviețuit înregistrîndu-se ca societăți de întrajutorare. Din această perioadă, pe la 1818, datează primele încercări de a combina uniuni sindicale din sectoare diferite de activitate, în Societatea Filantropică din domeniul bumbacului sau în Societatea Filantropică Hercules din Londra, amîndouă existente în aceeași perioadă. O altă organizație, apărută mai tîrziu, Marele Sindicat General de la 1829, transformată în Asociația Națională pentru Protecția Forței de Muncă (1830), a avut o durată de viață la fel de scurtă, ca de altfel și Marele Sindicat Național Consolidat, inspirat după Owen, existent între 1833 și 1834. Parlamentul Constructorilor, întrunit la Manchester în 1833, reunea 270 de delegați care afirmau că reprezintă 30 000 de membri.

Primele încercări de uniune din Franța, cum au fost cele ale minerilor sau ale lucrătorilor în industria mătăsii la Lyon, au fost înăbușite în fașă de legea din 1791, iar după revoltele de la Lyon din 1831 și 1834, legislația a devenit și mai represivă. Primele uniuni sindicale adevărate au apărut spre sfîrșitul perioadei tratate de noi, fiind înființate de tăbăcarii și pantofarii din Marsilia și de pălărierii din Paris sau Lyon.

Unele dintre syndicatele germane care au apărut în anii 1840 își aveau rădăcinile în fostele societăți de întrajutorare permise de lege și chiar în asociațiile calfelor, care, în ciuda tuturor obstacolelor, au reușit să stîrnească cel puțin 259 de greve, între 1780 și 1805, în doar șapte orașe. În tumultul anului 1848, s-a întrunit totuși un Parlament al Muncitorilor, separat cu grijă de Parlamentul Meșteșugarilor, întrunit în același timp. La 1850, s-a înființat un *Arbeiterverbrüderung* permanent care reunea 18 000 de membri, dar nu toți erau sindicaliști în sensul modern al cuvîntului.

Într-o categorie aparte și întru cîtva enigmatică pentru istorici, se încadrează *compagnonnages*-urile franceze. Cu origini datînd probabil din secolul al XVI-lea, acestea au înflorit în special între 1749 și sfîrșitul Monarhiei din Iulie. Membri erau de obicei calfele deja specializate, iar printre funcțiile pe care le îndeplineau se numărau medierea disputelor cu meșterii și găsirea de locuri de muncă și de cazare pentru confrății lor aflați în *Tour de France*. Se mai ocupau, de asemenea, de securitatea și de viața socială comună a membrilor, precum și de oficierea ritualurilor destul de învechite de inițiere. Existau trei grupuri rivale, cu centrele de putere aflate în general la două treimi înspre sudul țării și, deși exista o anumită aliniere a meseriilor la una anume dintre ele, iar fiecare dintre cele trei *compagnonnages* cuprindea mai multe domenii de activitate, uniunea *Enfants de Maître Jacques* le includea pe cele mai multe. În sens strict, ele erau ilegale, doar că erau tolerate de lege; cu excepția cazurilor cînd se angajau în lupte de stradă cu membrii vreuneia dintre celelalte uniuni, ceea ce, de altfel, se întîmpla destul de des.

Dat fiind faptul că muncitorii, de-a lungul întregii perioade și în majoritatea locurilor, erau lipsiți de drepturi civile, nu este cu totul de mirare că o mișcare politică distinctă, a muncitorilor, cu o ideologie proprie, a întîrziat să apară. Între puținele modalități de exprimare politică pentru muncitori și alți săraci se numărau răzmerițele. Răzmerițe din cauza lipsei de alimente au avut loc în Marea Britanie și Franța și chiar în anumite părți ale Germaniei în anii cu recolte slabe, din secolul al XVIII-lea și chiar al XIX-lea, în Marea Britanie, în 1816-1818, la 1831 și chiar pînă în 1847 în Cornwall și în comitatele din vest; la fel s-a întîmplat în multe părți ale continentului pe la 1847-1848. Răzmerițele de la 1830 din zonele agricole din sudul Angliei erau îndreptate împotriva mașinilor, precum și a zecuielii și taxelor, dar, în mod obișnuit, cele împotriva mașinilor erau puse la cale de lucrătorii domestici speriați de concurența acestora, cum s-a întîmplat în Marea Britanie la 1779 împotriva fabricii lui Arkwright, în 1811-1816 (mișcările ludite), în Germania, la Solingen în 1826, la Aachen în 1830, în Silezia la 1844 și la Chemnitz în 1847.

Revoltele urbane, la care muncitorii formau cea mai mare parte a participanților, aveau cauze diferite. Revolta lui Gordon, din 1780 de la Londra, a început din motive religioase, cea din Sheffield de la 1791 a fost declanșată de îngrădirea pămînturilor obștești impusă de lege; multe revolte au fost contra instituțiilor Bisericii și ale Regelui, ca cea din Birmingham de la 1791 sau cele din timpul perioadei revoluționare de la Viena, Bruxelles, Neapole și Roma, printre altele. Revolte de la Paris din 1789, care au stîrnit în final Revoluția, fuseseră precedate de mai multe răzmerițe provocate de lipsa de alimente și de creșterea prețurilor.

Dintre cei pe care i-am inclus în categoria „muncitorilor”, mulți au făcut parte din mulțimile care au declanșat Revoluțiile din 1789 și 1830 de la Paris, și pe cea de la 1848 din Germania. Au mai participat și la mișcările radicale din Marea Britanie începînd cu 1790, dar numai ca reprezentanți ai grupului mai larg de *menu peuple*, demonstrînd pentru drepturi democratice, împotriva privilegiilor aristocrației și a exploatării de către negustori și intermediari, și nu atît pentru drepturi specifice muncitorilor. În Germania, chiar și „Liga celor Drepti” sau alte organizații proto-comuniste erau formate mai curînd din oameni aparținînd micii burghezii decît din muncitori.

Pe continent, abia Revoluția din 1848 de la Paris a început să aibă un caracter muncitoresc prin aceea că se cerea dreptul de a munci. În Marea Britanie, existau deja caracteristici specific muncitorești în Mișcarea Radicală începută în 1815, care au devenit și mai punctuale după pierderea alegerilor de la 1832, după adoptarea noii Legi pentru Săraci de la 1834 și după agitația din fabrici. Mișcarea chartistă, începută la 1838 cu cererea de drept de vot universal pentru bărbați, mai avea încă elemente tradiționale, ca radicalismul democratic, revolta împotriva Legii pentru Săraci și, nu în ultimul rînd, personalitatea liderului celui mai proeminent, Feargus O'Connor, dar nu încapă îndoială că, în general vorbind, rămînea o mișcare a clasei muncitoare, ce unea țesătorii de la războaiele manuale cu muncitorii din fabrici, meșteșugarii cu minerii, adepții mișcării radicale cu „socialiștii” – deși rareori pe toți deodată. Ideea de a obține puterea în Camera Comunelor și de a elimina abuzurile legislative împotriva clasei muncitoare îi atrăgea deja în ansamblu.

Dintre toți aceștia, numai „socialiștii”, care în Marea Britanie a perioadei respective desemnau owenii, doreau o schimbare a sistemului social, spre deosebire de ceilalți, care voiau doar să elimine abuzurile celui prezent. Mișcarea owenită a început de la visul de a reaseza lumea la țară, în comunități agro-industriale mai mult sau mai puțin autosuficiente, dar a condus curînd la conceptul de producție cooperatistă, o formă de organizare care ar fi eliminat capitalismul. Ideea a prins în Franța la fel ca în Marea Britanie în jurul anilor 1840 și a apărut la vremea respectivă chiar și în Germania, dar putea fi aplicată rațional numai ocupațiilor meșteșugărești care aveau nevoie de investiții mici și numai forței de muncă posedînd o anumită pricepere: în sensul acesta, era o idee mai curînd conservatoare decît progresistă. În plus, s-a asociat curînd cu ideea că munca era cea care crea bogăția, idee dezvoltată de adepții lui Ricardo * în Marea Britanie și de gînditorii socialiști francezi și transformată în doctrina conform căreia muncitorul are dreptul la întregul produs al muncii sale,

* David Ricardo (1772-1823) – economist britanic, reprezentant al școlii clasice engleze. A enunțat legea rentei funciare, pe cea a randamentului descrescător și a fondat o teorie a valorilor create bazate pe muncă (n.t.).

doctrină ce va inspira generațiile următoare de lideri ai muncitorilor. Alții au respins ideea că salariile ar trebui stabilite de jocul cererii și ofertei de pe piață și au insistat pe statutul tradițional și pe plata „cinstită”, atacându-i atît pe „patronii cei zgîrciți”, ca în timpul grevei din Lancashire de la 1818, cît și pe micii meșteri care apăreau în momentele de criză și provocau diminuarea salariilor obișnuite.

Astfel, schimbările sociale și economice ale perioadei 1780-1848 tindeau, în diverse moduri, să-i determine pe muncitorii cu competențe și interese diferite și venind dinspre tradiții diferite să-și recunoască statutul asemănător și interesele comune ca salariați lipsiți de proprietăți. Procesul nu era încă desăvîrșit la 1850 – de fapt, nu va fi niciodată desăvîrșit, întrucît muncitorii foarte bine calificați, bucurîndu-se de un statut mai înalt și de salarii mai mari, erau departe de a-i recunoaște pe zilieri sau pe țărani ca fiind egali lor; oricum, înainte ca cei mai mulți s-o facă, o parte intraseră deja în rîndurile clasei de mijloc, urcînd pe scara socială, și nu coborînd spre ceilalți. Mulți se agățau de tradițiile de exclusivitate ale breslelor, iar alții de statutul lor de țărani lucrînd în industrie cu jumătate de normă. Cu toate acestea, într-o anumită măsură, toți au trecut prin aceeași istorie în perioada aceasta și mulți aveau să împărtășească aceeași soartă în viitor.

Referințe bibliografice

- Pollard Sidney, „Labour in Great Britain”, in Peter Mathias și M.M. Postan (eds.), *The Cambridge Economic History of Europe*, vol. 7, *The Industrial Economies: Capital, Labour, and Enterprise*, Cambridge, 1978.
- Lequin Yves, „Labour in the French Economy since the Revolution”, in *ibid.*
- Lee J.J., „Labour in German Industrialization”, in *ibid.*
- Crisp Olga, „Labour and Industrialization in Russia”, in *ibid.*
- Conze Werner și Engelhardt Ulrich (eds.), *Arbeiterexistenz im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 1981.
- Dobson C.R., *Masters and Journeymen*, Londra, 1989.
- Hopkins Eric, *A Social History of the English Working Classes, 1815-1945*, Londra, 1979.
- Kaplan Steven Lawrence și Koepp Cynthia J. (eds.), *Work in France*, Ithaca – Londra, 1986.
- Kocka Jürgen, *Arbeitsverhältnisse und Arbeiterexistenzen*, Bonn, 1990.
- Kocka Jürgen, *Lohnarbeit und Klassenbildung*, Berlin – Bonn, 1983.
- Perrot Michelle, *Les Ouvriers en grève*, Paris, 1974.
- Rule John, *The Labouring Classes in early industrial England, 1750-1850*, Londra, 1986.
- Scholliers Peter (ed.), *Real Wages in 19th and 20th Century Central Europe*, New York – Oxford – München, 1989.
- Sewell William H., *Work and Revolution in France*, Cambridge, 1980.
- Thompson E.P., *The Making of the English Working Class*, Londra, 1963.

FEMELA

Stéphane Michaud

„None but a woman can teach the science of herself.”
(Numai o femeie le poate arăta celorlalți ce este femeia.)

Mrs. Inchbold, *Lovers' Vows*, 1798

„Cine îmi va descoperi adevărul? Cine îmi va da cheia atîtor taine ale destinului și condiției femeii? [...] Da, urăsc acest sistem înjositor folosit atunci cînd este vorba de femei, care le interzice tot ce este măreț în întrebuintărea puterii omenesti și le impune deșertăciunea și frivolitatea ca pe o datorie.”

Marie-Edmée Paul, *Journal*, 16 august 1863

Să îndepărtăm învelișul discursului masculin, să rezistăm de asemenea ispitei de a crede că vocea femeilor ar modula una și aceeași veșnică plîngere – și vom descoperi viața. Subterană, pentru epoca ce se încapățînează să nu o vadă. Bogată însă și ireductibilă la monotonia reprezentărilor pe care sexul dominant se străduiește să le ofere despre celălalt. Căci, dacă epoca se fălește cu proslăvirea *Femeii*, transformînd-o prin însuși acest fapt în iremediabilă absentă, dacă bărbații sistematizează cu mari eforturi existența fictivă a unei vasale necesare suveranității lor, în ceea ce le privește, femeile se îndepărtează de imaginea inconsistentă care le este oferită, pentru a-și cîștiga autonomia și propria lor exprimare. Fără îndoială, cu prețul multor eforturi și cu mai mult sau mai puțin succes. Pentru una singură care își cîștigă libertatea, cîte altele nu se zbat sau sfîrșesc în capcană! Această discordanță dintre masculin și feminin, tipică pentru epocile de criză – și care poate că nu este lipsită de ecou în lumea de azi –, precizează așadar demersul nostru. Fără să ascundem ambiguitățile sau contradicțiile, vom adopta punctul de vedere al femeilor, convinși fiind că această schimbare a modului de a citi oferă o deschidere spre perceperea unei părți pe nedrept ocultate. În mai multe rînduri, munca noastră se va asemana cu aceea a unui restaurator de picturi: redîndu-i culorile unei lucrări decolorate, recunoscînd uneori liniile inițiale abandonate de artist într-un elan de pocăință sau acoperite de cenzură, răbdarea acestuia scoate la iveală primele îndrăzneli, ca și conflictele din care se hrănește creația.

Vom prezenta deci o galerie de figuri pentru a schița cîteva trasee interpretative în domeniile politicii, moralei și literaturii. Demersul nostru speră să respecte diversitatea opțiunilor naționale și individuale și, de asemenea, să corespundă evoluției cercetării care a dăruit un chip anonimilor și a restaurat, dincolo de legendă, identitatea indivizilor și culoarea epocii. Se cuvine, cu toate acestea, să evocăm în prealabil reperele și metodele ce permit conturarea unei realități atît de complexe¹.

Ce fel de cunoaștere a femeilor?

Să aruncăm o ultimă privire asupra istoriografiei din trecut. Orbită de valorile perioadei de care ne ocupăm – și în care se constituie din aceleași motive ca și atâtea alte științe –, solidară totodată cu instituțiile conducătoare – monarhia, Republica sau Biserica –, aceasta nu se sfia să se declare masculină. Tabloul realizat de istorici, medici sau politicieni și de atâtea ori ilustrat de către pictură avea, în naivitatea sa, ceva idilic: femeia era destinată familiei și casei. Înger al casei, Mamă sau Idol, paznic al moravurilor în cel mai rău caz, se întâmpla ca ea să se lase purtată de aceste iluzii, ba chiar să mai găsească în ele și avantaje. Cine se va plinge totuși de spargerea modelului de o atât de naivă uniformitate? Chiar susținută de geniul literar al unui Michelet sau de îndemânarea ritmică a unui Brentano, idila nu înseamnă viață. Prefăcuta naivitate putea oare să înșele? Logoreea trăda o anumită dezordine: susținătorilor vechii ordini, situația le scăpa treptat din mână. Măsurile de apărare luate cu ajutorul caricaturii, filosofiei și al dreptului nu puteau împiedica revendicarea femeilor să fie cea mai puternică. Ce victorie se putea spera de la o luptă de temporizare? Chiar și cei care râdeau nu aveau de partea lor decât puterea obișnuinței. Hotărîrea luptelor feministe duse pînă în secolul XX și întoarcerea către ele însele a două discipline care se constituiseră prin eliminarea femeilor – critica literară și istoria – au învins pînă la urmă rătăcirea. Paradoxurile au cedat. Monotoniei stereotipurilor, maniheismului în judecăți, ca și deșartelor splendori ale mitului le urmează un tablou bogat în nuanțe. O adevărată provocare pentru istoric. Căci nu este suficient ca pluralitatea să descurajeze sintezele, reînnoirea perspectivelor putîndu-se plăti cu prețul constatării unei spargerii în bucăți a imaginii. Este nevoie de finețe pentru a respecta fragilul echilibru realizat în epocă între pudoare și mîndrie, timiditate și geniu, tradiție și inovație.

Partizanii ordinii, spuneam, credeau în femeie. Însă nu în înțelesul dinamic pe care i-l dau două dintre cele mai orgolioase avocate ale ei din timpul Revoluției, și una, și cealaltă susținătoare ale universalismului Luminilor: acestea țineau ca beneficiile faimoasei *Declarații a Drepturilor omului și ale cetățeanului*, adoptată în primele ceasuri ale noii epoci, pe 26 august 1789, să se extindă fără nici un fel de restricții asupra ambelor sexe. „Femeie, trezește-te – proclamă cu mîndrie Olympe de Gouges –, clopotul de alarmă al rațiunii se face auzit în întregul univers; recunoaște-ți drepturile.” De aceea, articolul III al *Declarației Drepturilor femeii** și ale *cetățenei* redactate de

* Joc de cuvinte, *Déclaration des Droits de l'homme...* putînd însemna și *Declarație a Drepturilor bărbatului...* (n.t.).

frânzuoaică putea explicita textul fondator în următorii termeni: „Principiul oricărei suveranități rezidă esențialmente în Națiune, care nu este decît uniunea dintre femeie și bărbat”. Acestei revendicări îi corespunde în anul următor, 1792, temerara *Apărare a Drepturilor femeii* a englezoaicei Mary Wollstonecraft. Simpla curgere a anilor obligă totuși la recunoașterea unei evidențe: ființa ale cărei apărătoare se declară Olympe de Gouges și Mary Wollstonecraft nu ajunge să capete existență. Ea nu va alcătui niciodată, la egalitate cu individul de sex masculin, o ipostază deplină și necesară a umanității. Istoria văduvește utopia de orice realizare și se îndreaptă în altă direcție. Nu numai pentru că principiile Revoluției sînt intens combătute și stîrnesc împotriva lor coalizarea regimurilor conservatoare – Germania, Anglia etc. –, ci, mai important încă, pentru că însăși Revoluția se sperie de propria sa îndrăzneală și face concesii tradiției. Ea îi refuză femeii, asociate cu căminul, deplina recunoaștere a egalității la care o chema în mod implicit textul fondator. Ce valoare mai are atunci singularul în această înșelătorie? Înăbușit în timpul perioadei de care ne ocupăm, protestul lui Olympe de Gouges și al lui Mary Wollstonecraft subliniază contradicțiile în care se împotmolește o societate ce se încăpățînează să respingă aplicarea unui principiu mai mult decît limpede.

Deriva era previzibilă: lipsit de conținutul legitim care sigur i-ar fi putut da un sens, singularul acceptă inconsistentele reverii ai căror demoni au fost deșteptați de Rousseau. Idolatria învinge recunoașterea demnității inalienabile a ființei umane și slujește intereselor societății masculine. Ambițiile frumosului *Enfantin*, conducător carismatic al bărbaților care în 1832, cînd *saint-simonismul* se găsea la apogeu, cheamă Femeia să se reveleze pentru a domni alături de el pe tronul papal, oferă cel mai grăitor exemplu al acestei devieri. Robusteței profetice a expresiei lui Saint-Simon, „bărbatul și femeia, iată individul social”, el îi substituie zadarnicele onoruri ale cultului. Este de înțeles refuzul sec al lui George Sand, atrasă în mod inutil de către mișcare: scriitoarea îl dă în vileag pe șarlatan. Ce mai sclifoseli! Femeile nu au nimic de cîștigat de pe urma unor astfel de șiretlicuri, la urma urmelor răsuflăte. Să se lase altele păcălite de gîngureli de-alde astea...

Abstractă sau imaginară, fixată în singularul normei sau al mitului, *Femeia* rătăcește, splendidă și fantomatică, la marginea unei vieți din care este exilată pentru totdeauna. Naivă oglindă a temerilor epocii, romanul popular ce înflorește în jurul anilor 1840 nu îi recunoaște decît două roluri: femeia cinstită, victimă a persecuțiilor, și cea perfidă, cauză a tuturor relelor și scandalurilor. Rafinamentele poeziei sînt chiar mai periculoase. Exploatînd femeia ca principiu spiritual, este ea oare conștientă de viciile la care poate conduce? Dincolo de creaturile transparente pe care epoca le modelează după o dorință care nu îndrăznește să înfrunte diferența sexuală sau conflictele ei, se cuvine să-i analizăm imaginea extremă, de exemplu la Baudelaire. Figură regală,

în poezia acestuia femeia își datorează fascinația arbitrarului unei imaginații exaltate și totodată conștiente de minciuna cu care se îmbată. În acest moment, poezia închide cu și mai multă prefăcătorie capcana. Căci, bătînd la porțile singurătății absolute și exercitînd un sacerdoțiu ce pare să se impună ca unic refugiu în fața mediocrității vremurilor, revolta sa acreditează ideea unei feminități a cărei valoare eternă sau fundamentală ar depinde tocmai de insignifianța pe care o implică. Cruzimea lui Balzac, pictor al dorințelor, frustrărilor și răzburărilor feminine, este cel puțin mai lucidă atunci cînd distinge în cultul idealului o redutabilă fatalitate: dus pînă la cea mai înaltă expresie, cultul femeii se încarcă de dispreț. Și marchează înăbușirea unei libertăți.

A inventaria, așa cum avea să se încerce, cele o mie și una de imagini sau opțiuni feminine depășește totuși cu mult simplul omagiu adus lucidității pionierelor. Libertatea – și ele știau acest lucru – nu se dă cu porția. Ea se naște și moare o dată cu posibilitatea de a alege. Impunerea mărcii gramaticale a pluralului împotriva singularului tradițional însemna voința încăpățînată de a nu ceda din puținele lor privilegii în favoarea unei așa-zise *naturi*. Cu atît mai mult cu cît această natură – care dispăre, începînd cu epoca Luminilor, înlocuită fiind de cultură, de exemplu o dată cu progresele din învățămînt – începe să fie stăpînită pînă și în viața intimă: practicile contraceptive apărute la sfîrșitul secolului al XVII-lea în Franța, în clasele superioare și în burghezia mijlocie a unor mari orașe, se extind către mijlocul secolului al XVIII-lea și la țărănimea din Bazinul parizian. Franța, unde sporul demografic scade începînd cu 1815, este pionieră la acest capitol. Va trebui să se aștepte pînă în a doua jumătate a secolului pentru ca fenomenul să se răspîndească și în celelalte țări ale Europei dezvoltate. Dacă vrem să nu acceptăm nimic aprioric și să ne refuzăm superficialitatea ce constă în a analiza doar versantul emancipării și în a împărți laude, trebuie să constatăm că, anemiât de epocă, semnificăntul „femeie” plesnește, dimpotrivă, din cauza excesului. Mai trebuie precizate și instrumentele analizei. Oricît de hotărîtoare ar fi în realitate granița dintre sexe, ea nu reprezintă decît una dintre liniile împărțirii sociale, combinîndu-se în mod complex cu diferențele determinate de sat și oraș sau de clasele sociale. Un exemplu preluat dintr-un alt sector al istoriei culturale va clarifica dezbaterea: ultimele lucrări ale istoricilor alfabetizării relevă că diferențele naționale din Europa sînt puse pe ultimul plan în cadrul a două mari ansambluri de dezvoltare: un pol mai modern (alcătuit din acea parte a Franței situată la nord de linia Saint-Malo-Geneva, acea parte a Germaniei situată la vest de linia Stralsund-Dresda și, în general, nord-vestul Europei la care se adaugă Țările de Jos austriece, Provinciile Unite, Anglia și Scoția) și un pol mai tradițional (alcătuit, de această dată, din jumătatea meridională a Franței, cea orientală a Germaniei și din

zonele periferice ale Europei). În plus, granița dintre sexe apare rareori în mod spontan. Îi revine istoricului datoria de a trata la nivelul fiecărei vârste și al diferitelor profesii, marcînd rupturile atunci cînd practici străvechi capătă noi conținuturi.

Se cuvine să ascultăm vocea femeilor peste tot acolo unde se face auzită, pînă și în acele interstiii uneori minuscule cruțate de o societate care, începînd cu epoca Luminilor, gravitează în jurul imaginii tatălui, recunoscut ca educator, legislator și întruchipare legitimă a autorității. Ce spun însă femeile despre ele însele, despre relația cu societatea masculină, cu copiii, cu viața politică și socială? Dacă exprimarea dorinței este practic de neconceput (într-o lume încorsetată de conveniențe, care le interzice timp îndelungat să-și comunice emoțiile fizice, însă nu-și interzice să strecoare în mod fictiv sub pana lor, pentru a le face mai picante, propriile-i fantezme masculine), am dori totuși să surprindem ce se ascunde sub tăcerea femeilor. Moralei dogmatice și prea puțin legate de viață pe care o formulează diverse instituții (puterile recunoscute, religia, medicina²), ele îi substituie – atunci cînd nu retransmit pur și simplu interesele masculine – o etică a fragilității, receptivă la emoții și respectînd persoana, preocupată nu de controlarea, ci de înțelegerea celorlați – într-un cuvînt, deschisă spre viață și spre refacerea structurii sociale. Inedită și prea puțin cunoscută, încercarea merită să fie studiată.

Să acceptăm din comoditate termenul „Romantism”, chiar dacă aici el antrenează unele denaturări în întrebuințare. Nu este complet lipsit de temei obiceiul de a face ca Romantismul să înceapă o dată cu tulburările provocate de Revoluția franceză și să treacă bine de mijlocul secolului, cel puțin pînă în anii 1860 care duc pînă la capăt schimbările începute în trecut. Periodizarea adoptată de prezenta lucrare ne face să pornim din inima epocii Luminilor pentru a ne opri în plină epocă victoriană, amplă unitate ce se confundă cu domnia în Anglia a reginei Victoria (1837-1901). Această schimbare de perspectivă eliberează, poate, privirea, îndemnînd-o să măsoare acea parte a evoluției care, dincolo de oscilațiile punctuale, se înscrie în durata medie. Astfel delimitată, mișcarea romantică nu corespunde în nici un caz fenomenului de retragere în sine despre care se vorbește uneori. Constrîngerea ce apasă asupra femeilor nu le împiedică să acționeze. Cele mai conservatoare, departe de a se conforma exclusiv preceptelor masculine, dau o nouă expresie filantropiei, religiei sau carității. Altele intervin pe scena politică prin scris (presă, pamflete etc.) sau participă direct la evenimente (fie manifestînd, fie înființînd cluburi în perioadele revoluționare). Prețul plătit poate fi unul răsunător: privare de libertate, intervenție a poliției sau chiar urcarea pe eșafod. Progresele în învățămînt și în circulația cărților venindu-le în ajutor, femeile intră în număr mai mare ca niciodată în literatură, inventînd – atunci cînd este cazul – la nivel formal o expresie care să le fie specifică. Numele

care ne vin imediat în minte (doamna de Staël și George Sand în Franța, Mary Shelley, Mary Wollstonecraft și surorile Brontë în Anglia, Dorothea Schlegel sau Rahel Varnhagen în Germania etc.) marchează îndeajuns fecunditatea perioadei. Cea dintâi îi răpește laurii lui Chateaubriand, *De la littérature* [Despre literatură] inaugurînd în chip simbolic noua literatură în 1800, cu cîteva luni înainte de *Génie du christianisme* [Geniul creștinismului]; coălaltă depășește zona literaturii pentru a se face acceptată de republicani și de reformatorii sociali. Cît despre imaginația unor Mary Shelley sau Charlotte Brontë, aceasta creează, prin Frankenstein din romanul cu același titlu sau prin întunecatul Heathcliff din *La răscruce de vînturi*, personaje monstruoase ale căror suferințe și pasiuni se repercutează timp îndelungat asupra imaginarului contemporan. Trebuie oare să mai reamintim că, înainte de toate acestea, înaintașele lor berlineze făcuseră din saloane un spațiu al îndrăzelii și al libertății necunoscut pînă atunci în cadrul vieții sociale? Femeile sînt și ele în sfîrșit prezente pe acest teren. O dovedește, de exemplu, modul lor de a întrebuița utopia. Atunci cînd bărbații delirează și construiesc sisteme abstracte, se întîmplă ca ele să fie utopistele cele mai convingătoare. Saint-simoniene (proletare sau burgheze), fourrieriste, oweniste sau filantroape, ele se străduiesc să traducă în fapte reveriile cu care se îmbată bărbații, evitînd cel mai adesea – spre deosebire de cei care vor să le elibereze – ca înfruntarea dintre sisteme să se transforme în conflict de putere. Însă, chiar atunci cînd nu sînt atît de celebre, femeile sînt departe de a fi invizibile. Prezența lor în cadrul diferitelor profesiuni, în viața conjugală și familială sau în mînăstiri nu exclude orice realizare personală.

Amestecînd zonele luminoase cu cele de penumbră, epoca este mai mult decît una de tranziție de la o lume veche care se stinge, la alta care încearcă să se nască. După 1850, se intră cu pași mari în epoca de astăzi. Marcați de flux și de reflux, anii pe care îi vom analiza – între emanciparea la care cheamă epoca Luminilor și eșecul Revoluțiilor de la 1848 – nu permit însă deschiderea nici unei căi decisive. Ei se soldează chiar, în aparență, cu o impresionantă revenire a conservatorismului. Marile probleme – cele ale învățămîntului, divorțului, dreptului la vot sau cea a salariului femeii – nu vor primi o soluție decît mai tîrziu. Se instituie însă o dezbateră și o tradiție a acesteia anunțînd viitorul. Dacă pentru respectiva perioadă lipsește încă o mare sinteză comparabilă cu cea pe care Alain Corbin și Michelle Perrot au oferit-o pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cercetarea i-a redat în schimb complexitatea: actorii sociali ies din umbră, judecățile se nuanțează, fie că măsoară libertatea de mișcare a exponenților unui sex considerat oprimat, fie că apreciază contradicțiile personalităților vremii.

Seismograf deosebit de sensibil, condiția femeii înregistrează pînă și cele mai slabe mișcări ale crizei romantice. Viață politică, industrială, socială, științifică – nu există sector care să nu fie afectat de unda de șoc născută din individualismul Luminilor. La intersecția

acestor puneri în cauză, problema feminină se impune, fiind de neocolit. Pînă într-atît încît expresia „femeia romantică” devine aproape pleonastică și dublează interogația ce domină epoca. Răspunsurile liniștitoare ies prin chiar acest fapt în afara discuției. Orice ar face conservatorii, femeia nu se mai confundă cu familia, copilul sau casa. Ea determină un mod sexuat de a fi în lume. Împărtășește contradicțiile vremii, fiind capabilă să cauționeze vechea epocă sau, dimpotrivă, să proiecteze o nouă perspectivă asupra evenimentelor, deopotrivă pragmatică și utopică. Politica, religia, literatura, morala – cuvînt de importanță capitală, care se încarcă de semnificații pînă atunci necunoscute – sînt astfel afectate. În ciuda declarațiilor naive ale unora, femeia nu aduce doar un pur element sentimental. Ea este actor. Alterată la vremea ei de covârșitoarea personalitate a celui ce o rostea, răsunătoarea proclamație a lui *Enfantin* din anii 1830-1832 – „femeia este cea care va decide” – ia act de existența unei libertăți de care trebuie să se țină seama.

A discuta despre femei nu corespunde, așadar, nicidecum unei concesiuni făcute unei mode, fie ea chiar romantică. Este adevărat că în anii 1830-1840 s-a obișnuit ca femeilor să li se rezerve o secțiune aparte în marile edificii masculine conceptuale sau narative: Balzac include schițe de femei în *Comedia umană*, *Sainte-Beuve* grupează sub titlul de *Portraits de femmes* [Portrete de femei] cîteva dintre ale sale *Lundis*, în timp ce alții – mai puțin geniul lui Heine – se străduiesc să pună în ordine figurile de femei ce apar la Goethe sau la Shakespeare. Prin valoarea sa universală, condiția feminină oferă o perspectivă asupra lumii. Soldatul sau revoluționarul apără o anumită ordine. Poetul și preotul se reclamă de la o anumită sacralitate. Excluză de la orice funcție, femeia nu este valorificată în nici un domeniu. Dar libertatea ei nu are de suferit din această cauză. Geniul său, calitatea sa de paria sau de mamă sînt cele care îi susțin cuvîntul. Libere în interior față de constrîngerile impuse de către bărbați, femeile inventează: sprijinindu-se pe rolul social care le este recunoscut, ele formează rețele de solidaritate, deschise, atunci cînd este cazul, către străinătate. Dacă ar trebui să definim femeia romantică și să luăm partea mișcării, am insista asupra imaginației ei, în stare să miște lumile, asupra dorinței de a fi fericită (revendicare esențială în fața neconținutelor predici despre abnegație) și a unei evidente melancolii. Am mai releva interesul ei pentru cotidian, de care se simte mai legată – „Femeie, adică exil”, notează Hugo în *Les Contemplations* [Contemplațiile]. Dacă expresia este valabilă pentru anii de tinerețe ai Romantismului – și îndeosebi pentru Victor Hugo, a cărui voce, în anii 1830, rămîne încă nesigură pînă la enunțarea sentinței potrivit căreia „secolul al XVIII-lea a proclamat dreptul omului”, cel de-al XIX-lea îl va proclama pe acela al femeii”³ –, poate fi ea întru totul acceptată și în cazul femeilor?

* Vezi nota de la p. 106 (n.t.).

Fără îndoială, la acea dată femininul era „încă nelocuit” la Hugo, conform expresiei lui Nicole Savy. În schimb, încă de o bună bucată de vreme cei interesați se străduiseră, cu mai mult sau mai puțin succes, să îl împace cu realitatea.

Cetățeană, perspectivă strălucită și inaccesibilă

„Atîta vreme cît femeile nu se vor amesteca și ele, nu va exista o adevărată revoluție.”

Mirabeau

„Cauzele pentru care se crede că [femeile] trebuie îndepărtate din viața publică, cauze de altfel ușor de înlăturat, nu pot fi un motiv pentru a le lipsi de un drept a cărui exercitare ar fi atît se simplă și pe care bărbații îl dețin nu datorită sexului lor, ci datorită calității de ființe raționale și sensibile pe care o împart cu femeile.”

Condorcet, *Essai sur la Constitution*, 1788

„Bărbații au condus în virtutea dreptului absolut conferit de atotputernicia lor; [...] și răul s-a perpetuat neconținut, îmbrăcînd noi forme, deoarece omenirea a ținut sub jug o jumătate din ea însăși, femeia, ultimă sclavă dezrobită de progres, fără participarea căreia nu ar putea exista totuși nimic statornic sau deplin. [...] Femeia are locul ei hotărît, iar lumea nu s-ar putea lipsi de ea. În familie ca soție și mamă; în stat ca cetățeană [...].”

Eugénie Niboyet, *La Voix des femmes*,
nr. 46, 18-20 iunie 1848.

Să reabilităm o idee îndelung vehiculată: femeile au o acțiune politică. Episodică, desigur, și mereu contestată de bărbații care refuză să o vadă ca atare, ea există totuși. Ca dovadă, graba cu care aceștia vor să-i pună capăt.

Europa Occidentală clasică asistase, ca fenomen atestat pe larg, la revolte populare conduse de femei sau la care luaseră și ele parte. În Olanda, în Anglia sau Franța, țări ale căror arhive sînt mai explicite, femeile din popor intervin din momentul în care practicarea religiei sau existența economică a familiei lor este amenințată. Arlette Farge nu ezită să creeze pentru ele calificativul „vădite instigatoare”. Englezul Robert Southey remarcă încă din 1807:

Femeile au o foarte vădită înclinație spre revoltă; ele se tem mai puțin de rigorile legii – în parte din ignoranță, în parte deoarece se bazează pe privilegiile sexului lor –, și acesta este motivul pentru care violența și sălbăticia le așază întotdeauna în primele rînduri ale tulburărilor publice.

Răzmerițele din Whiteboy, Irlanda, conduse, se spune, de o legendară „regină Maria” (*Queen Maeve*), se întîlnesc aici cu cele ale organistelor din Olanda sau ale franțuzoaicelor de la mijlocul secolului al XVII-lea, indignate de faptul că o reglementare privind igiena scosese în afara zidurilor bisericii mormintele celor decedați. Revolta femeilor din Vendée, răsculate alături de soții lor, protestînd împotriva politicii de descreștinare practicate de Convenție, asasinarea lui Marat de către Charlotte Corday ar putea intra și ele în această categorie.

Revolte cauzate de lipsa cerealelor sînt încă și mai obișnuite, iar atunci cînd au loc, statul se ferește să le pedepsească prea sever, în măsura în care neputința de a controla specula și de a răspunde nevoilor populației îl pun într-o poziție de inferioritate. Astfel, el lasă nepedepsită în 1629 atacarea de către un grup de femei a unui vas încărcat cu grîne. Într-unul dintre porturile Essex-ului, depozitul de grîu al Londrei, ele se opun plecării către ținuturi îndepărtate a cerealelor indispensabile capitalei. Exemple de felul acesta sînt o mulțime, mergînd de la revolta soțiilor de marinari, condamnate la înfometare din cauza neprimirii soldelor de către soții lor, pînă la răscoala vînzătoarelor de pește (*fishwives*, *Fischweiber*) și a altor femei din hale atunci cînd alimentele indispensabile vieții încep să lipsească. Răzmerița engleză din 1629 își găsește echivalentul în revolta populară din regiunea Carcassonne, din vara anului 1792. Condusă de o anume Jeanne Establet, zisă Jeanne la Noire, manifestanții se împotrivesc plecării spre Mediterana a unui convoi încărcat cu grîne, pe care încearcă să-l deturneze spre piața orașului. Tribunalul acționează însă fără clemență, Jeanne și doi dintre complicii săi de sex masculin fiind ghilotinați.

Din acest punct de vedere, zilele revoluționare de 5 și 6 octombrie 1789 țin deja de tradiție. Îngrijindu-se, ca toate celelalte femei, de viața familiei, pariziencele nu-și depășesc rolul care le este recunoscut atunci cînd cer să fie asigurată aprovizionarea cu pîine a capitalei, altfel spus personalitatea lor socială și condițiile normale ale exercitării sale. Ele dau dovadă încă de aceeași mîndrie ca a celor mai hotărîte dintre înaintașele lor atunci cînd refuză alibiul care le-ar înfățișa ca lipsite de rațiune și pretind deplina responsabilitate a gestului lor. Apăsînd însă asupra structurilor statului și modificîndu-le în mod hotărîtor, ele intră practic în politică. În dimineața zilei de 5 octombrie, femeile din cartierele populare forțează ușile primăriei și dau foc la o serie de dosare. Nu conțin nimic – spun ele – care să le poată ajuta să-și procure pîinea ce lipsește de pe piață. Mustrate de un soldat din garda națională, Maillard, pe care îl înalță faptul că făcuse parte din grupul cuceritorilor Bastiliei, decid să pornească împreună cu acesta către

Versailles. Pe măsură ce orele se scurg, alaiul se îngroașă, ajungînd să numere în jur de 10 000 de persoane în toiul evenimentelor. Femeile incită la revoltă prieteni și cunoștințe, printre care și un anumit număr de bărbați din mahalale. Le urmează de la distanță La Fayette împreună cu garda națională. Ajunse la Versailles, o delegație este primită de rege. Acesta le asigură că va veghea la aprovizionarea cu pîine a capitalei. Cu toate acestea, manifestantele huiduie neînsemnatele concesii aduse de delegatele lor și pretind garanții. Seara, regele este constrîns să accepte unele decrete care îi limitează autoritatea – decrete deja votate de Adunare, însă cărora el le refuza ratificarea – și să le semneze a doua zi, cînd avea să se întoarcă la Paris escortat de femei.

Dimensiunea politică a evenimentului este evidentă: aducîndu-i înapoi cu ele pe „brutar, pe brutăreasă și micul ucenic” – a se înțelege regele, regina și Delfinul –, femeile nu au cîștigat doar pîinea de care avea nevoie populația Parisului, ci au impus legea poporului unui suveran reticent, dacă nu chiar rebel, și au venit în ajutorul Revoluției aflate în pericol. Semnul neliniștilor reprezentat de călcarea în picioare a cocardei tricolore de către regimentul de Flandra în cursul unui banchet oferit la Versailles și preferința acordată în mod public cu aceeași ocazie stemei de Habsburg a Bourbonilor, arborată cu insolență, sînt complet anulate: regele se află acum la discreția poporului.

Istoria nu a epuizat încă studiarea personalității militanțelor obscure ale Revoluției. Prea multe sînt cele care rămîn anonime în tăcerea arhivelor. Ea a reușit însă cel puțin să stabilească profilul lor general și cadrul în care au acționat. Vom vedea ceva mai departe rolul primadonelor, al femeilor de spirit și de suflet, asemenea lui Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt, Manon Phlipon, soția ministrului girondin Roland, Claire Lacombe și Pauline Léon, ale căror saloane, discursuri sau scrieri alimentează dezbaterile democratice, aduc în cadrul ei întrebările, așteptările sau neliniștile unei părți a populației și scot politica din mîinile actorilor consacrați. Ele nu vor face însă ca celelalte revoluționare să fie uitate. Cele mai bine identificate sînt pariziențele care, aproape în fiecare seară, asistă din tribune la dezbaterile din adunări sau ascultă deliberările tribunalelor. Activitatea acestor femei este intensă și susținută. Unele își aduc cu ele copii. Cele mai multe însă sînt eliberate de servituțurile funcției materiale, fie că, neavînd mai puțin de treizeci de ani, nu au copii încă sau au doar unul singur, fie că, ajungînd la cincizeci, și i-au crescut deja. Nu au renunțat la vocația maternă și familială. Însă, în acord cu Condorcet și cu un mic număr de deputate progresiste, ele cred că, alături de activitățile familiale, există loc în viața lor și pentru participarea la treburile cetății. Prin prezența în tribune, femeile își manifestă apartenența la poporul suveran. Auditoare care își rezervă, atunci cînd e cazul, dreptul de a întrerupe sau interpela, influențează discursurile cărora le sînt și destinate. Limitele controlului pe care îl exercită

apar destul de clar în neputința lor de a împiedica votarea anumitor texte – de pildă, tocmai acelea care le exclud de la cetățenie. Chiar dacă nu reușește să depășească acest obstacol, acțiunea lor nu este mai puțin lucidă și coerentă; ea revendică utilizarea simbolurilor de suveranitate rezervate în mod abuziv bărbaților: dreptul de a vota și cel de a purta arme. Această acțiune obține chiar o satisfacție care nu este pur simbolică atunci când, pe 21 septembrie 1793, Convenția le impune femeilor obligația de a purta cocarda tricoloră. În retragerea generalizată a avantajelor care se anunță și care se va traduce, o lună mai târziu, prin interzicerea cluburilor feminine, recunoașterea explicită a uneia dintre componentele cetățeniei nu este un lucru lipsit de importanță. Defăimate de o anumită tradiție, aceste „împletitoare” merită ceva mai mult decât reputația de degenerate și de ființe însetate de sânge care le însoțește imaginea: cele care se distingeau în tribune prin ocupația manuală a împletitului nu voiau să renunțe la nici unul dintre privilegiile recent dobândite de la Națiunea cu care se arătau solidare.

Când, într-o ultimă tresărire, cu prilejul gravelor crize alimentare din 12 Germinal și 1 Prerial, anul III (1 aprilie, respectiv 20 mai 1795), se vor ridica la luptă bătînd tobele, sunînd clopotul de alarmă și încălcînd Convenția thermidoriană, ele vor acuza lașitatea bărbaților și vor cere aplicarea Constituției din anul III, rămasă fără efect, care garanta două drepturi fundamentale: dreptul la muncă și dreptul la vot pentru orice individ de sex masculin în vîrstă de douăzeci și unu de ani, indiferent de venit. La această dată, mișcarea revoluționară feminină ia sfîrșit. Interzicerea cluburilor organizate de femei, alături de executarea lui Olympe de Gouges și a doamnei Roland în octombrie, respectiv noiembrie 1793, au slăbit-o. Arestarea lui Claire Lacombe și a lui Théroigne de Méricourt cîteva luni mai târziu, în timpul Terorii, i-a dat însă o adevărată lovitură. Ultima militantă importantă, Pauline Léon, fondatoare de cluburi feminine și susținătoare a înființării batali-oanelor de femei, își pierde urma imediat după căderea lui Robespierre. Lipsite de un sprijin politic satisfăcător, femeile suferă una dintre cele mai umilitoare înfrîngeri: sînt alungate din tribune cu lovituri de bici și excluse din orice adunare politică.

Acțiunea maselor revoluționare feminine este îndrumată de dezbaterea pe care o inițiază prin figurile ei cele mai importante. Unele, ca doamna Roland, aparțin burgheziei, altele, precum ardeneza Théroigne de Méricourt sau meridionala Olympe de Gouges, păstrează un statut mai degrabă marginal față de buna societate. Supusă prin origine împăratului Austriei (într-un moment în care Belgia nu există), Théroigne, țărancă avînd o copilărie nefericită, și-a cucerit libertatea de-a lungul unei vieți aventuroase în care a fost deseori înșelată. Fiică naturală a unui nobil montalbanez, ajunsă la Paris în ultimii ani ai domniei lui Ludovic al XVI-lea, Olympe devine scriitoare după ce educația fiului ei este încheiată. Toate aceste femei participă mai mult

sau mai puțin la sfera puterii. Manon Roland – prin salonul ei, prin inspirația pe care o transmite politiciii prietenilor și soțului ei, convinsă cum este de necesitatea dispariției femeilor supuse stării de atunci a moravurilor. Théroigne acționează prin permanenta prezență la deliberrările adunărilor, prin încurajarea gesturilor mari ale acestora și prin relațiile asidue întreținute cu revoluționarii pe care îi primește la ea acasă. Astfel, ea este una dintre apropiații lui Sieyès, deputat al celei de-a treia stări din Paris, unul dintre cei mai consecvenți teoreticieni ai noii organizări politice și sociale și căruia o broșură publicată în ianuarie 1789, *Ce este cea de-a treia stare?* (*Qu'est-ce que le Tiers État?*), îi popularizase ideile, stimulând energiile în favoarea unei umanități egalitare. În toamna lui 1789, Théroigne îi va duce o cocardă tricoloră, erijându-se astfel în mijlocitoare a stimei și recunoașterii publice față de cei pe care o moțiune, a cărei inițitoare în tribunele moderaților* a fost ea însăși, îi consideră cei mai buni patrioți ai Adunării. Abatele va veni să-i mulțumească personal. Detaliul, nu ne putem abține să o spunem, este mușcător, deoarece se știe că același Sieyès își va ridica vocea în Comitetul Constituției împotriva dreptului femeilor de a vota. Théroigne va mai întreține legături și cu viitorii girondini Brissot, Desmoulins și Pétion care, în dezbaterile privind primirea de către femei a dreptului de cetate, din 1790, sau învățămîntul, din 1792, se alătură ideilor lui Condorcet în favoarea egalității civile și politice a femeilor. În sfîrșit, ea este apropiată de matematicianul și viitorul montagnard Gilbert Romme, și el feminist *avant la lettre*. Marie Gouze, care și-a luat pseudonimul literar de Olympe de Gouges, se interesează încă din 1785 de treburile obștești. În anul acela, ea introducea în repertoriul de la Comédie Française o piesă prin care ataca sclavia. O coaliție de interese îi împiedicase însă reprezentarea. Gata oricînd să intervină în activitățile politice, Olympe și-a exersat pana în diferite pamflete, sugerînd ușurarea greutăților financiare ale regalității printr-un impozit patriotic, dînd sfaturi mai tîrziu regelui, deputaților sau națiunii. Olympe de Gouges semnează mai ales, în septembrie 1791, un text de o remarcabilă îndrăzneală: fiind dedicate reginei, *Drepturile femeii* conțin o *Declarație a Drepturilor femeii și ale cetățenei* în 17 articole, imitînd faimoasa *Declarație a Drepturilor omului și ale cetățeanului***, votată cu un an înainte de către Adunarea Constituantă. Ea îi desăvîrșește sensul universal, suprimat în toamna lui 1789 prin excluderea femeilor de la dreptul de vot. Demisia bărbaților îi inspiră, în postfață, un apel stăruitor: femeile trebuie să nu aștepte nici un ajutor din exterior și să își susțină singure cauza dacă vor să o impună atenției. Siguranța analizei și vivacitatea tonului își vor găsi mulți imitatori.

* În original, *les Feuillants* (n.t.)

** Vezi nota de la p. 106 (n.t.)

Doamna Roland, Théroigne de Méricourt, Olympe de Gouges, înscrise – nu fără motiv – în rîndurile partidului girondin, împreună cu care vor și suferi înfrîngerea, diferă în angajamentul lor. Acesta diferă și el de lupta unei alte generații revoluționare apărute în 1792 și avîndu-le ca protagoniste pe Claire Lacombe și Pauline Léon, care aleg acțiunea de masă, cea a cluburilor și batalioanelor feminine. Activitatea lor este inspirată totuși de principii comune. În primul rînd, o apreciere inteligentă a scopurilor și fundamentelor Revoluției. Aceasta, pentru a relua recente studii ale lui Pierre Rosanvallon, întemeiază o ordine socială inedită. Filosofia ei, departe de a fi de esență cenzitară, cum fusese cea a fiziocraților, este universalistă, asigurînd promovarea morală a individului și recunoscîndu-i cetățeanului, prin participarea la conducerea statului, o demnitate fundamentală. În plus, ea îl transformă în apărător al națiunii. Cum ar putea femeile să nu pretindă și ele o parte din beneficiile acestei intrări colective în suveranitate? A rămîne în afara mișcării și a asista ca simple spectatoare la nașterea unei ființe colective ce va înlocui vechiul mozaic de relații personale de dependență ar însemna excluderea lor din umanitatea renăscută. A revendica cetățenia înseamnă pentru ele a se înscrie într-o logică a emancipării – de care vor beneficia evreii sau negrii – și a pretinde ca dreptul să recunoască faptul.

Excluderea operată de comitetul Constituției din 1789 și reluată în numele *naturii* de toate instanțele ulterioare nu le impresionează. Aceasta contravine logicii care determină de fapt Revoluția să satisfacă în mod generos cererea de integrare și de recunoaștere socială ce o susține în lupta sa împotriva privilegiilor și a vechiului sistem social (cler, nobilime, starea a treia). Într-adevăr, cetățenia este acordată cu generozitate. Conform estimărilor, Constituția din 1791 a acordat drept de sufragiu unui număr de aproape patru milioane și jumătate de persoane la o populație numărînd șase milioane cu vîrstă de vot. În curînd, diferența dintre „cetățenii activi” (adică cei care pot aduce un impozit fixat de comitetul Constituției la echivalentul a trei zile de muncă) și „cetățenii pasivi” (care, neputînd obține această sumă, sînt excluși de la dreptul de vot) va fi abolită. Un decret din 11 august 1792 stipulează că vor fi considerați electori indivizii de sex masculin care dispun de venituri suficiente pentru „a trăi din produsul muncii lor”. De la beneficiile în curs de realizare nu sînt excluse decît o serie de persoane pe care toată lumea este de acord să le scoată în afara dreptului de cetățenie: acea minoritate fluctuantă a populației trăind din slujbe sezoniere, pe care o teamă de veacuri îi numește „vagabonzi”, servitorii (aproximativ 800 000 de persoane), considerați în epocă dependenți și, prin aceasta, incapabili de autonomia necesară dreptului de vot, și copiii.

Sperînd că mentalitățile vor însoți ruptura revoluționară și bazîndu-se pe cultivarea cetățeniei, femeile subestimează însă legăturile prin care

Revoluția este încă atașată de lumea veche. Viziunea contractuală propusă de legea din 20 septembrie 1792 asupra divorțului și a laicizării căsătoriei, definind soții ca liberi participanți la o asocierie formată din indivizi cu drepturi egale, este puternic contrabalansată de viziunea tradițională. Înainte de a-i reflecta contradicțiile globale, politica familială și feminină a Revoluției franceze răspunde așteptărilor unei părți a populației. Cetățene de rangul doi, femeile nu pot decât să întrezărească egalitatea civilă. Convenția thermidoriană dă înapoi în fața posibilității unei administrări comune a bunurilor în cadrul menajului, în timp ce Directoratul revine cu prudență la situația din Vechiul Regim, consacrată de Codul civil. Revoluționarii oscilează, așadar, în opțiunile lor, anulînd de exemplu limitările pe care le aduseseră inițial autorității paterne. Va fi nevoie de un lung secol și jumătate pentru a pune de acord mentalitățile cu universalitatea principiilor de la 1789. Atunci cînd e vorba de femei, logica revoluționară admite și excepții. Motivele se cumulează pentru a le nega autonomia individuală: contingente, cînd e vorba de educație, în măsura în care aceasta rămîne, în genere, mai puțin elevată decît a bărbaților; juridice, deoarece drepturile civile ale femeii sînt limitate; în sfîrșit, naturale, pentru că femeia este prin definiție inclusă familiei. Protestul se poate strecura prin toate breșele deschise în legislație – femeile nu pot face altceva mai bun decît să dea exemple personale și să aștepte. „Din două una – scrie în 1793 Pierre Guyomar, deputat de Côtes-du-Nord –: sau națiunea e alcătuită din bărbați și femei, sau nu e alcătuită decît din bărbați. În primul caz, bărbații formează o clasă, în cel de-al doilea, femeile sînt iloții republicii.” Bătălia este pierdută pînă într-atît încît ironia rămîne singura speranță de a mai trezi o conștiință anesteziată. Probabil că așa trebuie privit stupefiantul *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes* [Proiect de lege interzicînd învățarea cititului de către femei] din 1801 al lui Sylvain Maréchal. Forma mediocră și infatuată în care discipolul lui Babeuf își îmbracă gîndirea ilustrează mai puțin orbirea radicalilor în ceea ce privește drepturile femeilor, căutînd mai curînd să provoace o reacție. El cere o dezaprobare pe care complicele și prietena sa, doamna Gacon-Dufour, se străduiește să i-o furnizeze cu o grabă trădînd premeditarea.

Înainte de a ne despărți de aceste femei al căror destin rămîne ca un model luminos în ochii urmașelor lor, continuînd totodată să bîntuie imaginarul masculin, înainte de a le evoca de asemenea pe republicanele din Mainz sau Neapole care se vor realiza în mod tragic urmîndu-și cariera deschisă de Revoluție sau pe adepatele din Anglia ale libertăților de la 1789, să estimăm încă o dată prețul cu care își plătesc protestul. Ardeneza Anne-Josèphe Théroigne își pierde identitatea pînă într-atît încît alunecă în nebunia în care își va petrece ultimii douăzeci de ani din viață. O campanie de presă inițiată de regaliști i-a născocit un nume teatral cu prețul unei substituiri:

patronimul devine prenume, în vreme ce locul rămas liber este ocupat de numele soțului ei, căruia i se adaugă o silabă. Anne-Josèphe intră astfel în politică și trece în istorie sub un nume de împrumut. Presa îi inventează orgii imagine și un amant – Populus –, obscur și banal deputat al cărui nume, însemnând în latină „popor”, este suficient pentru a semna degradarea lui Théroigne la rangul de femeie publică. De ce să oprești însă un lucru atât de bine început? Este așezată în fruntea răzvrătitelor din octombrie, afirmație pe care istorici precum Lamartine sau Michelet o vor prelua mai târziu ca fiind atestată. Cu toate acestea, ea nu a participat la ocuparea orașului Liège de către patrioatele belgiene, cum nu a participat nici la marșul spre Versailles, din octombrie. Inutil să mai reamintim persecuțiile ce se abat asupra sa și în care personajele regaliste de mîna a doua se întrec în mediocritate și încrîncenare cu revoluționarii de ambele sexe, femeile din popor mergînd pînă la a o supune umilinței unei bătai la spate în public ca pedeapsă pentru criticile aduse lui Robespierre. Théroigne se cufundă în tenebrele nebuniei. Doamna Roland și Olympe de Gouges mor, și una, și cealaltă, în mod demn pe eșafod, la interval de cîteva zile. Olympe își asumase în deplină cunoștință de cauză riscurile angajării sale încă din 1791, cînd ea fusese cea care justificase cererea femeilor de a dispune de reprezentante prin egalitatea lor în fața pedepsei capitale: „femeia are dreptul să urce pe eșafod; trebuie să-l aibă deci și pe cel de a urca la tribună”.

Ne lipsește spațiul necesar pentru a evoca răsunsetul internațional dat de femei Revoluției de la 1789. Ar trebui amintită nemțoaica Caroline Böhmer, fiică a lui Michaelis, unul dintre cei mai cunoscuți profesori ai universității din Göttingen, măritată cu un medic și văduvă foarte de timpuriu. Tînăra femeie trăiește cu entuziasm aventura Republicii din Mainz, lăsîndu-se antrenată într-o legătură cu un anume Jean-Baptiste Crancé, ofițer în trupele revoluționare. Ajutorul generos al scriitorului August-Wilhelm Schlegel o va scoate din încurcătură în momentul prăbușirii regimului, salvînd-o nu numai de criticile conformiștilor, ci și de suspiciunea de înaltă trădare pe care legătura cu un ofițer francez o făcea să planeze asupra ei. Ar trebui menționată și napolitana Eleonora de Fonseca Pimentel care a condus ziarul *Il Monitore napolitano* [Monitorul de Neapole] în timpul scurtei existențe a Republicii din Neapole, zisă și „parthenopeană”, din 1799, și care și-a plătit ideile cu moartea prin spînzurare. Mary Wollstonecraft și-ar afla și ea locul aici pentru a sa *Vindication of the Rights of Women* pe care, aproape o jumătate de secol mai târziu, Flora Tristan o va lauda ca fiind o „operă nemuritoare” și va regreta că a fost atât de prigonită în Anglia încît nu era cunoscută de nimeni. Un ecou al ei se regăsește totuși în lucrarea pe care irlandezul William Thompson i-o dedică, în 1825, socialistei Anna Wheeler: *Appeal of One Half of the Human*

Race, Women, Against the Pretention of the Other Half, Men, to Retain Them in Political and Thence in Civil and Domestic Slavery *.

Înăbușită de regimurile conservatoare, dezbaterea asupra dreptului la cetățenie al femeilor renaște în 1848. Aceasta mocnea în Franța încă din timpul Monarhiei din Iulie, când se manifestase prin intermediul unui procedeu moștenit de pe vremea Revoluției, cel al petițiilor adresate Adunării Naționale. Ea revine brusc în actualitate o dată cu revoluția din februarie. Femeile iau parte la dezbaterea democratică prin cluburile și ziarele proprii dintre care cel mai celebru este *La Voix des femmes* [Vocea femeilor], condus de o militanță protestantă și fostă saint-simoniană, Eugénie Niboyet. Strategia ziarului constă în a menaja publicul masculin, respectînd totodată valorile tradiționale, proprietatea și familia. Moderația slujește cu toate acestea unor revendicări ferme prezentate ca fiind juste și legitime: deplina participare la edificarea noii ordini. Dacă Republica dorește cu adevărat abolirea privilegiilor, trebuie ca femeile și mamele să înceteze să mai apară ca niște paria. Cum ar putea ele oare să rămîna în afara înnoirii care se anunță? Campania de alegeri pentru Adunarea Constituantă din primăvară constituie prilejul de a pune problema. *La Voix des femmes* își permite să sugereze candidatura lui George Sand pentru un post de deputat. Incontestabil, numele ar da greutate revendicării dreptului de cetățenie. Ziarul a comis doar eroarea de a nu-i cere părerea și celei în cauză. Ofensată și, la urma urmelor, nefiind de acord cu principiul unui demers pe care îl consideră prematur, aceasta protestează public în *La Réforme* [Reforma]. În opinia sa, drepturile civile trebuie să vină înaintea celor politice. Autoarei propunerii, croitoreasa Jeanne Deroin, militanță în mișcarea asociaționistă și membră a comisiei din Luxemburg, nu-i mai rămîne decît să înfrunte ea însăși încercarea. Candidatura sa în departamentul Senei nu ar putea fi primită în mod oficial. Prin intermediul presei și al reuniunilor, ea îi combate cel puțin cu violență pe conservatori și pe republicanii socialiști, al căror cel mai brutal purtător de cuvînt se numește Proudhon. O altă femeie din popor, Pauline Roland, și ea fostă saint-simoniană, prietenă cu Pierre Leroux, îndeplinește la rîndul ei un gest simbolic, chiar dacă de mai mică importanță: se prezintă la biroul de votare din localitate pentru a participa la sufragiu.

Aceeași conștiință politică se manifestă în Saxa în paginile periodiceului *Frauen-Zeitung* [Jurnalul femeilor] (1849-1850), foarte asemănător celui pe care îl animă Eugénie Niboyet, căruia Louise Otto îi dă mîndra deviză *Dem Reich der Freiheit werb'ich Bürgerinnen* / „Recrutez cetățene pentru împărăția libertății”. Formula exprimă ambiția

* „Apelul unei jumătăți a neamului omenesc, femeile, împotriva pretențiilor celeilalte jumătăți, bărbatîi, de a le menține în sclavie politică și prin aceasta în robia civilă și familială” (n.t.).

ziarului de a fi un forum democratic. Și aici, îndrăzneala și prudența merg mîna în mîna: libertatea, așa cum o înțeleg femeile-redactor, este indivizibilă, iar maternitatea – socială. În numele acestor valori, femeile se organizează: depășindu-și izolarea, ele participă la ridicarea barierelor sau, mai mult chiar, administrează democrația. Organizarea muncii și educarea poporului sînt partea ce le revine în mișcarea de eliberare generală. Și aceasta cu o fermitate lucidă ce avea să determine autoritățile să interzică ziarul și să închidă pentru femei calea jurnalismului timp de mai mulți ani.

Ele vor fi și morale

„Tăria morală este un dar pe care natura i-l face femeii. [...] Tocmai criza salvatoare în care ne aflăm ne îngăduie să dăm la iveală trăsătura ce arată țelul pe care trebuie să îl atingem.”

Cahiers de doléances des femmes, 1789

„Ceea ce tinde să ne îngreșească facultățile este întotdeauna o doctrină înjositoare; ele trebuie îndreptate spre țelul sublim al existenței, perfecționarea morală; însă nu prin sinuciderea uneia sau alteia dintre puterile ființei noastre vom fi noi în stare a ne îndrepta către acest țel: toate mijloacele de care dispunem abia dacă ajung spre a ni-l apropia. [...]”

Doamna de Staël, De l'Allemagne

„*The first duty, I believe, which devolves on our sex now is to think for ourselves... / Cea dintîi datorie care îi revine sexului nostru este, cred, aceea de a avea o gîndire proprie...*”

Sarah Grimké, 1837.

Acțiunea politică fiindu-le interzisă, o altă cale le rămîne – cel puțin prin tradiție – deschisă femeilor: morala. Ele ar fi păstrătoarele firești ale bunelor moravuri, veghind asupra unei lumi complexe și esențiale ce afectează atît intimitatea ființelor și lucrurilor, cît și coeziunea socială. Exercițarea acestei misiuni capătă un sens reînnoit de criza epocii și de remarcabila promovare pe care secolul al XVIII-lea i-o asigură moralei. Într-adevăr, aceasta este ridicată la rangul de fundament al coeziunii sociale. În această privință, filosofia laică a Luminilor își dă mîna cu creștinismul de nuanță conservatoare. Fie că pune accent pe renașterea interioară a credinciosului, prin Wesley și mișcarea quakerilor din lumea anglo-saxonă, fie că mai tîrziu,

reabilitează prin catolicism mila ca răspuns la dezordinile provocate de revoluția industrială, el cheamă femeile să-și ia locul cuvenit în mișcarea socială. Unul dintre cei mai îndrăzneți contestatari ai societății în funcțiune, socialismul, nu va face nici el excepție. Pe acest teren – de o întindere pe care o putem doar cu greu măsura, termenul de „morală” încărcându-se cu atâtea conotații diferite încât ajunge să modeleze cele mai importante sectoare ale vieții – femeile manifestă o reală inițiativă. A le urmări activitatea nu înseamnă nicidecum a le idealiza sau a ignora criminalitatea feminină (la urma urmelor, foarte scăzută față de cea masculină). Înseamnă mai curînd a sesiza diferitele aspecte ale unei libertăți în acțiune și a pătrunde într-un domeniu dintre cele mai delicate: istoria codurilor morale. Căci morala are o istorie. Și dacă, în general, evoluția ei nu se poate observa decît pe termen lung, departe de a fi în mod obligatoriu insesizabilă, aceasta trece și prin etape hotărîtoare.

Prudența ne obligă, așadar, să revizuim ideea nulității sociale a femeii: adesea proclamată – neîndoielnică, dacă ar fi să ne ghidăm după interdicțiile ce afectează existența cotidiană și tranșează căsătoria în favoarea sexului tare, presupus a-l reprezenta pe Dumnezeu în cadrul cuplului –, aceasta se dovedește a fi mai puțin completă decît o vrea mitul femeii victoriene, prizonieră în propriul ei cămin. Într-adevăr, soțiile meșteșugarilor administrează dintotdeauna alături de soții lor afacerea de familie. La fel se întîmplă și cu burghezele, vigilente ajutoare ale unei ascensiuni sociale de ale cărei beneficii profită și ele. Ambiguitățile acțiunii sociale la care sînt chemate femeile nu sînt totuși mai puțin evidente. Chiar dacă servește clarificării expunerii, distincția între o aripă mai conservatoare și alta mai progresistă rămîne fragilă, în măsura în care schimburile și trecerile de la una la cealaltă nu sînt rare.

Apărarea valorilor conservatoare. Evoluția filantropiei franceze – fiică a filosofiei și deci progresistă în momentul apariției sale, la sfîrșitul anilor 1780, după care alunecă spre un model conservator – constituie, fără îndoială, exemplul cel mai semnificativ al acestor treceri. Aristocratică sau burgheză, ea pregătește în mai multe privințe activitatea legislativă a Revoluției în domeniul învățămîntului, al asistenței sau al criminalității. „Scopul societății – va putea afirma, mergînd pe urmele sale, Constituția din anul III – este fericirea comună.” Una dintre instituțiile sale cele mai celebre, Societatea de Caritate Maternă fondată în 1788 de doamna Foucheret, născută d'Outremont, vizează prevenirea abandonării copiilor: în momentul nașterii, ea le vine în ajutor mamelor din familiile nevoiașе și acoperă costurile întreținerii copilului pe timpul primilor doi ani de viață. Mixtă din punctul de vedere al alcătuirii și al instanțelor conducătoare, sigură din punct de vedere economic – avînd printre susținători

un anumit număr de soții de bancheri și bucurându-se de protecția reginei —, societatea pariziană înflorește cu repeziciune, înainte de a dispărea ca toate celelalte instituții filantropice din perioada Revoluției. Refăcută sub Consulat de către o altă soție de notabil filantrop, doamna Dupont de Nemours, societatea este una dintre puținele care reușesc să traverseze epoca Imperiului fără să cunoască vreo criză prea gravă. Această operă eminamente feminină nu scapă totuși regulii generale: îngrijind bolnavul la domiciliu, în loc să-l abandoneze, ca în trecut, mizeriei spitalului, filantropia și-a arogat un drept de tutelă. Ajunge ca regimul politic să devină conservator, cum se întâmplă sub Restaurație, sau ca în special religia să dea naștere unor instituții pioase — și filantropia vede la rîndul ei controlul social luînd-o înaintea forțelor de inițiativă. Mai puțin rigidă decît rivalele sale de mai tîrziu, de exemplu Societatea Sfîntului François-Régis ce se ocupă cu căsătorirea cuplurilor trăind în concubinaj, Societatea moralei creștine, fondată în 1821, de inspirație liberală și protestantă, nu se putea să nu îmbine asistența cu poliția de moravuri. Cel puțin în cadrul ei militează pentru o bună bucată de vreme Eugénie Niboyet, figură pe care am întîlnit-o deja și pe care despotismul lui Enfantin o îndepărtase în 1832, ca de altfel pe toate celelalte femei, de la acțiunea muncitorească.

Fără îndoială, s-ar cuveni evocată în acest ansamblu și acțiunea întreprinsă în timpul Monarhiei din Iulie de o anume doamnă Fouqueau de Pussy, fondatoare a unui periodic adresat femeilor și sortit unei îndelungate cariere, *Le Journal des demoiselles* [Jurnalul domnișoarelor]. În paginile acestuia, alături de religie, morala cea mai conformistă ocupă un loc obsedant. Nu am putea însă să nu remarcăm și o serie de deschideri. Ziarul pregătește apariția unui cuplu egalitar în care femeia, sportivă și mai bine instruită, sensibilă la problemele ce îi frămîntă pe reformatori, ar fi capabilă să creeze și să muncească. Principalul merit al doamnei de Pussy este, probabil, acela de a aduce ca dovadă propriul ei exemplu: o dinastie feminină ce administrează un grup de presă. În felul său, cazul ilustrează una dintre principalele trăsături ale tabloului oferit de societatea franceză: punerea femeilor în serviciul refacerii unei ordini sociale sfîșiate de Revoluție și ale cărei zdrențe nu mai sînt legate de nici o credință comună. Recreștinarea se face prin intermediul lor. După hemoragia provocată de Revoluție, personalul masculin nu se va mai reface niciodată. Femeile vor fi prin urmare suportul cel mai trainic al unei religii care de acum înainte se feminizează. Oricît de ostil ar fi congregațiilor, Primul Consul* și apoi Împăratul** nu vor ezita să le refacă pe cele ocupîndu-se cu învățămîntul sau cu acordarea de asistență, care se potrivesc atît

* Napoleon Bonaparte (n.t.).

** *Id.* (n.t.).

de bine cu viziunea tradițională asupra femeii. Proliferarea lor este una dintre principalele trăsături ale secolului al XIX-lea. Constrângerile vieții religioase nu pot opri ca numeroase femei să se împlinească în cadrul acestor congregații. Educînd, îngrijind sau vizitînd săracii, ele predică valorile societății existente (ordinea, munca, respectarea religiei). Se întîmplă totuși ca îndrăzneala lor să uimească, ca în cazul acelei Jeanne Jugan, simplă țărancă bretonă ce înființează asociația Micilor Surori ale săracilor, a căror viață se confundă cu cea a nevoiașilor pe care îi îngrijesc.

Oricum, pregnanța religiei este caracteristică pentru modelul englez. Convinși că societatea cunoaște o decădere spirituală și morală care îi explică rătăcirile, începînd cu sfîrșitul secolului al XVIII-lea, protestanții englezi îndreaptă din nou privirea omului spre răul care îl roade din interior. Ei îl lasă să întrevadă obținerea răscumpărării dacă va regăsi calea rugăciunii și se va pocăi. Soluția lor: instaurarea ordinii în casa fiecăruia, întoarcerea la autentică moralitate și transformarea familiei într-o mică biserică sau chiar într-un mic stat pus sub autoritatea lui Dumnezeu. Mișcarea cunoaște un real succes în păturile de mijloc și înstărite. Într-adevăr, ea se asociază cu liberalismul economic al industriașilor și negustorilor, bucurîndu-se totodată de susținerea părții luminate a femeilor conduse de scriitoarea Hannah Arendt, fără îndoială, cea mai influentă dintre filantroapele vremii. Închise în sfera vieții private în măsura în care orice activitate salariată, chipurile, le-ar degrada, femeilor burgheze li se recunoaște totuși un monopol. Să ascultăm ce spunea Sarah Ellis în anii 1840:

Men, engaged in the active affairs of life, have neither time nor opportunity for those innumerable little acts of consideration which come within the sphere of female duty, none are they by nature so fitted as women for entering into peculiarities of personal feeling, so as to enable them to sympathise with the suffering or the distressed.*

Darurile renunțării și compasiunii de care femeile ar da dovadă instaurează în acest moment un uimitor apostolat ce își propune să elimine mizeria, învingînd trîndăvia și imoralitatea individuală. Ajutorul social se preschimbă în terapie sufletească, terorizînd victimele fără a se atinge de cauzele economice.

Moralizarea indusă de credința protestantă îmbracă o cu totul altă semnificație în Statele Unite, unde sclavia este văzută de mulți ca fiind scandalul prin excelență, total incompatibilă cu egala demnitate a ființelor umane în fața lui Dumnezeu. Femeile sînt vîrfurile de lance

* „Prinși cu treburile vieții active, bărbații nu dispun nici de răgazul, nici de privilegiile trebuincioase îndeplinirii nenumăratelor acte de bunăvoință ce alcătuiesc sfera datoriilor femeiești; natura nu i-a înzestrat în mai mare măsură ca pe femei nici cu darul de a pătrunde în subtilitățile sentimentelor spre a-i putea înțelege pe cei suferinzi sau deznădăjduiți” (n.t.)

al luptei. Și prin aceasta își cîștigă libertatea. O carte o dovedește: *Uncle Tom's Cabin* [Coliba unchiului Tom] (1852). La început foileton de succes, lucrarea, tradusă și omagiată în mai multe limbi, cunoaște cele mai mari tiraje. Melodramatică și moralizatoare, cartea domnișoarei Harriet Beecher-Stowe constituie o apologie a nonviolentei și a totalei abandonări unui Dumnezeu al iubirii care veghează asupra fiecăruia dintre copiii săi. El îl primește în ceruri pe credinciosul Tom, ucis în bătaie la ordinul unui colonist brutal, și dăruiește fericirea unui cuplu de sclavi care evadează pentru a scăpa de amenințarea destrămării familiei. Lucrarea nu este lipsită de ambiguități: victimele nu sînt oare îndemnate la resemnare? Ea ridică, de asemenea, problema sclaviei într-un moment în care un periculos compromis legislativ între statele aboliționiste și cele sclavagiste pare să garanteze o instituție controversată. Iar apologia pe care o face inițiativei feminine sau chiar influenței decisive a mamei afirmă lupta dusă de femeile de pe coasta de nord-est începînd cu anii 1820. Conducătoarele acesteia se numesc Elisabeth Cady Stanton, Lucretia Mott, pastor quaker, și Angelina Grimké, aristocrată provenind dintr-o bogată familie din Sud, care s-a alăturat tovarășelor ei antisclavagiste din Nord. Problema devine acută în 1848. Un miting organizat la Seneca Falls (New York) înființează în acest an o Societate Americană pentru drepturile femeii. Doi ani mai tîrziu își deschide lucrările în Worcester, Massachusetts, primul congres mondial al femeilor. Obstacolele au acționat ca un stimulent. Americancele s-au alăturat acestei a doua căi pe care cele mai conștiente dintre tovarășele lor europene au explorat-o atunci cînd au întors împotriva societății, sfidînd-o, strivitoarea vinovăție cu care aceasta copleșea femeia emancipată.

O existență socială deplină. Răul – subliniază cele mai îndrăznețe dintre ele – nu stă în libertate, ci este inherent structurilor unei societăți care invită verbal femeia să se lanseze în viața socială, însă nu încetează să-i îngrădească avîntul. Care ar fi deci raportul corect dintre libertate și supunere? De partea bărbaților, spiritele în aparență cele mai tolerante se feresc să îl precizeze. Tocmai această frontieră decisivă, însă neprecizată, este cea pe care femeile se străduiesc să o înlăture, fiind adesea reținute și totodată susținute de speranța de a nu rupe un posibil consens și de a nu pierde autoritatea de care se prevalează. Timidă sau provocatoare, revolta lor este prometeică. Încrăzătoare în evidenta legitimitate a revendicării lor, femeile încearcă să mute munții din loc. Arătîndu-se pașnice și sigure de drepturile de care dispun, ele înfruntă inerții imemoriale și coaliții încăpăținate de interese. Refuzînd să se mărginească la rolul ornamental sau caritabil recunoscut de societate, ele denunță responsabilitatea acesteia în ceea ce privește prostituția și sărăcia. Însă, smulgînd morala din funcția sa tradițională de conservare pentru a o înlocui cu o viziune dinamică și

progresistă, femeile primesc înapoi ca pe un bumerang energia pe care o dezlănțuiseră: bărbătoase sau însetate de sânge, ele s-ar sustrage atît naturii, cît și sexului lor. Au îndrăznit să atace o dogmă fundamentală a epocii: într-adevăr, pentru femei nu există o altă morală decît aceea a tăcerii și a supunerii.

De unde le vine femeilor această îndrăzneală? Între altele, de la libertatea moravurilor pe care Revoluția o introduce în Germania și pe care Codul prusac de la 1791 o consfințește într-o anumită măsură atunci cînd admite, de pildă, divorțul în scopul de a pune capăt ideilor contestatare. Astfel, Caroline Böhmer, pe care am întîlnit-o deja printre republicanele din Mainz, cunoaște o viață matrimonială agitată deoarece tînăra văduvă, mamă a unui copil dăruit de un ofițer francez, se căsătorește în 1796 cu protectorul său, August Wilhelm von Schlegel, de care divorțează pentru a se mărita cu filosoful Schelling. Nu toate destinele romanticelor din Germania sînt însă atît de bogate în peripecii. Ceea ce nu împiedică scurta perioadă în care această libertate înflorește – înainte ca menghina reacțiunii să se strîngă din nou – să favorizeze căutarea unei umanități experimentale, mereu pe baricade, care să se conducă după autenticitatea emoțiilor și după mobilitatea determinată de acestea. În mai mare măsură decît refuzul măștii care o însoțește, instabilitatea constituie în epocă însăși imaginea fidelității față de sine. Exemplele celor care au trăit-o și au revendicat-o cu demnitate, forță și strălucire sînt numeroase. Chiar cu riscul de a o plăti scump. Fiind curtată de Clemens Brentano, tulburător don Juan ascunzîndu-și sfișierile interioare sub masca unei pietăți perverse, fiind iubită de filologul Friedrich Creuzer, care preferă pînă la urmă îndestularea vieții burgheze, refuzînd să-și sacrifice mariajul pentru această pasiune și mărturisindu-și fără ocol instinctele dominatoare, Karoline von Günderode se sinucide în 1866. Avea douăzeci și șase de ani. Tînăra, care se remarcase în teatru și poezie, nu acceptă să renunțe la nici una dintre exigențele ei. Dorințele sale, pe care mărturisește a le avea la fel de vii ca cele ale unui bărbat, neputîndu-și găsi împlinirea, „această foame căreia îi spunem dragoste” neputînd fi potolită, ea preferă să se înjunghie și să se arunce în Rin decît să accepte un compromis cu conveniențele sau să se împace cu renunțarea.

A te afirma în aceste condiții ca scriitoare și a face față în măsura posibilului provocării unei permanente căutări de sine presupun un soi de disperare sau de energie sălbatică așa cum numai marginalitatea socială ți le poate da. Într-adevăr, două dintre marile figuri ale Romanticismului german, Dorothea Schlegel și Rahel Varnhagen, aparțin populației evreiești pe care politica de asimilare a lui Frederic nu a reușit să o integreze complet. Ușurința cu care tresărirea națională din 1807 mobilizează antisemitismul latent ilustrează profunda neîncredere nutrită de populație față de un element pe care îl consideră în continuare străin. Emanciparea intelectuală devine atunci una dintre

ultimele tentative de a forța barierele unei lumi care li se refuză. Dorothea Schlegel, fiică a filosofului Moses Mendelssohn, unul dintre cei mai activi partizani ai deschiderii lumii evreiești spre idealul progresist și universal al Luminilor, primește o educație practic fără egal printre tinerele acelei epoci. Tot berlineză și fiică a unui giuvaer-giu bogat, Rahel va avea mai puțin noroc. Se descrie ea însăși ca fiind lipsită de frumusețe și de cultură. Fapt ce nu împiedică salonul pe care îl ține între 1790 și 1806 în mansarda ei din capitala prusacă, strada Vinătorilor, să constituie una dintre răspîndirile cele mai circulante de elita intelectuală și politică ce își dă întâlnire aici, fără distincții de clasă sau de opinie. Să ne ferim totuși să idealizăm. Viața îi va rezerva cîteva lecții dure. Mai mult decît oricare alta, Rahel trăiește în ființa sa dubla excludere ca femeie și ca evreică. Încercările ei de a se integra prin căsătorie în înalta societate eșuează rînd pe rînd pînă la tardiva sa întâlnire cu un scriitor obscur, cu paisprezece ani mai tînăr, August Varnhagen, ex-liberal care se va ridica la rangul de nobil adăugîndu-și la nume particula „von Ense” și care va face parte pentru o vreme, în perioada Congresului de la Viena și în anii imediat următori, din diplomația prusacă. Și totuși, Rahel va trebui să treacă și prin încercarea convertirii la protestantism. Cu ce câștig? Sîntem îndreptățiți să ne punem această întrebare în momentul în care îl vedem pe Wilhelm von Humboldt remarcînd căsătoria cvadragezimei ca pe o nouă dovadă a arivismului evreilor, cărora nimic nu le rezistă. Sentimentul imposibilei integrări și al fatalității reprezentate de o „origine infamă” (ca să folosim propriul ei vocabular) o va bîntui pe Rahel pînă la sfîrșitul vieții. Acesta zădărnicește încercarea soțului și admiratorului ei de a deghiza pe cît posibil legăturile evreiești ale soției sale prin monumentul pe care i-l ridică și care constituie, la doar un an de la moartea acesteia, în 1833, un indiscutabil omagiu adus strălucirii ei. El explică în schimb înflăcărarea cu care Rahel se înscrie, spre sfîrșitul vieții, printre adeptele uneia dintre cele mai îndrăznețe mișcări sociale, saint-simonismul. Această viață, căreia Hannah Arendt i-a consacrat o monografie pe cît de subiectivă, pe atît de impresionantă, văzînd în ea încă din 1933 inevitabila decădere a iudaismului german, ne parvine astăzi în toată bogăția și contradicțiile ei o dată cu ediția critică în pregătire a corespondenței și a jurnalelor sale, singurele opere pe care ni le-a lăsat și din care o mare parte erau considerate pierdute după cel de-al doilea război mondial.

Și în Franța, saint-simonismul își are rebelele lui: proletarele. Aceste necunoscute – Suzanne Voilquin, Jeanne Deroin, Claire Demar –, care au fost și primele ziariste în 1832, se străduiesc să-i confere un conținut acestei noi morale a cărei nevoie, proclamată de către școală, este resimțită din plin în nehotărîta Franța a Monarhiei din Iulie, în care cimentul social pare să se fi sfărîmat. Ele traduc în faptă obscurul discurs teologic al lui Enfantin. Relațiile dintre sexe și organizarea

generală a societății cer o nouă temelie, iar ele se apucă de treabă, oarecum apropiate de verva și realismul fourierist care nu se lasă dus cu vorba. Sprijinul lui Enfantin fiindu-le refuzat, intervenind și vitregia soartei, acțiunea lor este constrinsă să se întrerupă. Va renaște însă la sfârșitul deceniului următor.

Fără să simplificăm termenii dezbaterii, probabil că, în aceste condiții, nimeni nu a dus mai departe viziunea asupra noilor relații decât două figuri ale socialismului francez din anii 1840-1850, Flora Tristan și Pauline Roland. În grade diferite, amîndouă se trag din saint-simonism și din Revoluție, ale căror moștenitoare sînt. Ele duc mai departe intransigența proletarelor refractare la guvernarea solitară a șefului școlii saint-simoniste, între timp înțelepțit. Viu ferment al unității, vatră alimentînd acțiunea, pentru ele credința nu constă nici în acrobații intelectuale, nici în dogme. Eleve ale lui Lamennais, ele văd în religie un mesaj de eliberare adresat tuturor și căruia i-ar da cu bucurie drept sursă un Dumnezeu androgin, în același timp bărbat și femeie, forță și iubire, revoltat împotriva exploatării unei părți din omenire de către cealaltă, femeia de către bărbat, iar sărmanul de către cel avut. Isus, ale cărui ucenice se declară amîndouă, a fost primul său reprezentant la începuturile erei creștine, înainte ca Biserica să-l trădeze. Solidaritatea care le leagă de lumea muncitorească la a cărei organizare își aduc contribuția, înflăcărarea cu care se avîntă în luptă și legătura personală pe care o întrețin pentru o vreme sfîrșesc prin a le apropia. Deosebirea dintre temperamentele și destinele lor ilustrează, în schimb, complexitatea fenomenelor cărora trebuie să le facă față și capcana în care epoca le silește să se zbată.

Fiică a unui nobil peruvian și a unei pariziene aparținînd micii burghezii, deklasată în măsura în care căsătoria părinților săi nu a fost niciodată recunoscută, Flora Tristan este o autodidactă. De la tatăl său, pe care îl pierde încă de la o vîrstă fragedă și care a fost protectorul și prietenul lui Bolívar, ea moștenește mîndria și sîngele spaniol. Efectuată pe viu, ancheta socială prin care se formează mai întîi cu ocazia unei călătorii în Peru (unde spera să obțină recunoașterea socială și afectivă de care era lipsită în Franța), continuată mai apoi în Anglia (prima națiune industrială a epocii și laborator social al viitorului) și definitivat în cursul unui tur al Franței întreprins între 1843 și 1844, își datorează absoluta originalitate părerilor preconcepute ale autoarei. Ea este suscitată de revolta unei firi îndrăgostite de soare și de fericire, la vederea insalubrității condițiilor de viață ale muncitorilor și hrănită din nerăbdarea unei tinere republicane anticlericale, refractară la inerția tradițiilor, exasperată de piedicile ce i se ridică în cale. Ideea de uniune care o posedă și căreia îi dă o fermitate politică și socială necunoscută reformatoilor de asociații muncitorești sau celorlalți socialiști este slujită de o energie și de un simț organizatoric puțin obișnuit. Adresat „muncitorilor și muncitoarelor”, apelul

ei are aceeași forță antrenantă ca și cel al lui Olympe de Gouges, altădată : aceștia nu pot aștepta cu adevărat ceva decît de la ei înșiși ; trebuie să se constituie, așadar, într-o forță ce se va putea face auzită și reprezentată. Numai atunci drepturile lor vor fi recunoscute.

Ar însemna oare să micșorăm importanța unei acțiuni pașnice și remarcabil conduse dacă am sublinia contradicțiile din care aceasta se alimentează ? Ele o marchează pe purtătoarea de cuvînt socialistă așa cum o afectaseră și pe călătoarea din *Pérégrinations d'une paria* [Peregrinările unei paria]. Sinceră în angajamentul său, Flora Tristan nu se poate abține să nu joace un rol. Înflăcărîndu-se la gîndul misiunii sale, închipuindu-se chiar superioară lui Isus, ea își agravează condescendența manifestată față de lumea muncitorească, pe care o judecă în mod sistematic. Este îndeajuns de oportunistă pentru a solicita o pensie literară de la Ministerul Învățămîntului ca răsplată pentru meritele comerciale ale volumului *Promenade dans Londres* [Plimbare prin Londra] sau premiul Montyon al Academiei Franceze în momentul în care afirmă că se dedică trup și suflet cauzei muncitorilor. Prinsă în propria-i capcană, ea nu realizează în mai mare măsură nici ceea ce este indecent la adresa lui George Sand în plîngerea sa de sărăcie, nici răutatea ce se strecoară în lecția pe care i-o ține scriitoarei. Aceste slăbiciuni prea omenești nu scad cu nimic impactul purtătoarei de cuvînt. Ele previn idealizările ulterioare și ne arată cu ce droguri se întreține o acțiune lipsită de simțul măsurii.

Susținută de o convingere mai modestă, însă nu mai puțin fermă, mai limitată de asemenea în ambițiile sale, mărginindu-se la lumea asociațiilor, lupta dusă de Pauline Roland lasă urme mai puțin adînci. Ea nu-i solicită pe cei puternici și nu-și pune pecetea pe nici o operă literară. Contribuie totuși la pătrunderea socialismului în diferitele pături ale lumii muncitorești manuale sau intelectuale, căci Pauline Roland este ea însăși cofondatoare a asociației fraterne a învățătorilor și învățătoarelor socialiste. Nu neglijează nici discuțiile publice prin intermediul ziarelor cu celelalte școli socialiste. Cînd soarta devine vitregă, în zilele lui iunie sau o dată cu lovitura de stat din 2 decembrie, Pauline însuflețește rezistența republicană : ea susține din închisoarea Sainte-Pélagie zelul șovăielnic al tovarășilor săi și suferă deportarea în Alger. Refuză cu mult curaj ajutoarele care i se oferă : atîta vreme cît o femeie va fi deportată, ea îi va sta alături. Solidaritatea față de tovarășele sale, deținute politice sau de drept comun, este impresionantă, neavînd nimic în comun cu aroganța cu care Flora Tristan le trata pe prostituatele întîlnite în drumul ei. Morala evanghelică a Paulinei Roland – care se alimentează și din constatarea greșelilor propriului ei partid – și demnitatea cu care refuză să se plece în fața constrîngerilor obligă la respect. Barbès, din închisoare, și Hugo, din exil, îi aduc omagiul lor.

Fericirea de a scrie

„E timpul să vorbim despre fericire!”

Doamna de Staël, *De l'Allemagne*, 1810

„Știu, femeile n-ar trebui să scrie;
Cu toate acestea, eu scriu...”

Marceline Desbordes-Valmore.

Minoritatea civilă a femeilor plasează femeia-autor într-o situație greu de imaginat în zilele noastre: ea dispune într-o atît de mică măsură de scrierile sale încît nu deține proprietatea juridică asupra lor nici măcar atunci cînd reușește să le publice sub propria-i semnătură. Simplul fapt de a citi un roman a fost curînd văzut ca un delict: exemplul lui Marie Capelle, condamnată în 1840 pentru presupusa otrăvire a soțului ei, aduce o piesă inedită la dosar. Gustul pentru lectură al acuzatei, conchide magistratura, este cel care a împins-o pe tînăra văduvă la insatisfacție și răzvrătire. Drept urmare, semnează cu de la sine putere un act care stabilește certitudinea crimei. Înainte de Flaubert și de *Doamna Bovary*, romanul denotă deja pasiune nesănătoasă și predispoziție la asasinat.

Aceasta nu împiedică faptul ca, într-o epocă în care științele nu le sînt încă accesibile, literatura să apară ca fiind locul unde femeile pot să înlăture definitiv barierele care li se așază în cale. Cîteva exemple ne vor fi suficiente.

Fiică a lui Necker, introdusă foarte de timpuriu într-o societate pe care va ști să o păstreze cosmopolită și în care strălucește prin darul spiritului și al conversației, doamna de Staël este, cu siguranță, reprezentantă a celor care au reflectat cel mai îndelung asupra puterii literaturii. Scriitoarea s-a proiectat cu pasiune în figura Corinnei, geniu ce reunește în sine frumusețea și artele, dominînd romanul cu același nume. „Gloria, va afirma într-o expresie celebră *De l'Allemagne*, nu e decît doliul strălucitor al fericirii.” Corinne trăiește această experiență. Părăsită de lordul Nelvil, amantul său, pentru sora ei Lucile, tînără ștearsă și supusă, ea se îndreaptă spre moarte. Partener inegal, reținut de slăbiciunea și de educația sa, lordul Nelvil, atît de adesea suspicios față de manifestările de libertate ale Corinnei ce îi ascund delicatețea și reținerea femeii, ilustrează cu pudoare greutățile de care autoarea se lovește neconținut. Cu orice prilej, doamna de Staël cere ca femeilor să li se asigure un loc în societate, loc pe care perioada ce îi urmează Revoluției tinde să îl restrîngă tot mai mult. Bogăția operei sale ține însă de farmecul unei scriituri ce reunește într-o sinteză dinamică polii opuși ai entuziasmului și melancoliei, ai încrederii în progres și

sentimentului de nedesăvîrşire a existenței omenеști*. Deoarece nu încetează nici o clipă să fie personală și vie, luînd drept model figura tatălui admirat, această conciliere dă formă conflictelor ce însuflețesc momentul de cotitură și începutul secolului. Ciocnire politică și literară între două lumi, între epoca Luminilor și Romantism, Revoluție și Imperiu, pe care doamna de Staël le-a trăit cu atîta intensitate. Departe de a se lăsa doborîită de piedicile întîlnite în cale și pe care figura lui Napoleon le ilustrează în mod elocvent, ea deschide o serie întreagă de drumuri noi pentru secolul pe care îl părăsește foarte devreme, în 1817.

Romanul englez al lui Jane Austen, cu perspectiva sa, limitată la nobilimea de țară, și cu portretele sale psihologice, nu li se va părea fad decît celor care, insensibili la sobrietatea scriiturii, cer încă o intrigă agitată sau personaje excepționale. *Mansfield Park* și *Emma* demonstrează, cu toate acestea, ideea conform căreia, chiar îmbrăcînd forme tradiționale, libertatea feminină nu rămîne mai puțin activă și vigilentă. La capătul mai multor peripeții apare chiar și fericirea sub chipul unei căsătorii din dragoste. Aparținînd generației următoare, literatura surorilor Brontë este foarte diferită de literatura autoarei Jane Austen. Dramatică și tensionată, ea exprimă încă posibilitatea unei autonomii într-o lume ostilă. Fiind de la început victimă a sărăciei și a statutului de orfană, Jane Eyre răstoarnă situația în favoarea sa cu ajutorul singurelor averi de care dispune, cuvîntul și scrisul: ea își înfruntă călăul, Mrs. Reed, în momentul în care aceasta îi poruncește pe nedrept să părăsească camera, declarîndu-i deschis că o urăște mai mult decît orice altă ființă din lume. Actul de curaj îi aduce tinerei o ușurare instantanee. S-a sîrșit cu tremurul de care îi erau cuprinse mîinile și picioarele în momentul mărturisirii; sentimentul libertății o copleșește. Aceeași încredere în propria-i valoare îi va permite mai tîrziu să-și învingă rivala la dragostea lui Rochester. Blanche Ingram nu e decît o păpușă goală pe dinăuntru, lipsită de suflet; singurul limbaj de care dispune sînt frazele gata făcute învățate din cărți. Victoria lui Jane devine astfel cea a autenticității asupra inconsistenței, a vieții asupra morții.

Marceline Desbordes-Valmore alege gama minoră. Ea își înalță vocea în societate asemenea greierului al cărui cîntec se ridică discret în sînul naturii. Nu scrie pentru a desființa atotputernicia bărbaților, ci pentru a-și afirma prezența și a lăsa o urmă a modestei sale vieți. Este însă o prezență curajoasă în momentul masacrelor din Lyon, în 1834. Un simplu „Eram acolo...” punctează atrocitatea represiunii, în timp ce tristețea reținută a spectatoarei ridică pînă la nivelul insuportabilului scandalul unei violențe oarbe. Marceline corespunde destul de bine definiției modeste a femeii acelor vremuri, tovarășă a bărbatului, soție și mamă. În același timp însă, ea își revendică dreptul la cuvînt.

Marceline este o „voce”, maternă și senzuală, glas limpede ce refuză retorica de factură clasică și înfloriturile sublimului. Tonul sentimental și exprimarea firească o plasează pe Marceline Desbordes-Valmore în inima unui romantism care înseamnă depășirea formei închise și face posibile cele mai curate elanuri ale eului. Femeia părăsită, greu încercată de viață, își vede copiii murind. Iubirea sa rămîne reținută: „Am trăit din iubire, deci am trăit din lacrimi”. Poezia unește însă trecutul cu prezentul și reînvie speranța.

Cu toate acestea, dacă ar trebui să desemnăm o figură majoră care să exprime aspirațiile și contradicțiile epocii, numele care ne-ar veni în mod spontan pe buze este cel al lui George Sand. Corespondența a făcut-o să trăiască din nou, surprinzătoare prin apropierea de noi, cu generozitatea, contradicțiile și nenumăratele ei pasiuni. Complexă și înzestrată cu o bogăție pe care nu o posedă în jurul ei nici saint-simonienele, nici Flora Tristan sau vreo altă scriitoare, ea abordează literatura, politica, pictura, muzica... Oricît de prinsă ar fi de viața publică a Franței, ea vibrează la unison cu Germania, prin vărul său Heine, cu Italia, prin Mazzini, și cu Polonia prin Chopin. Nestatornică, fără îndoială, însă lipsită de orice vanitate, se dăruiește fără nici o reținere, cerînd în schimb aceeași uitare de sine. Democrată convinsă, asumîndu-și originea plebeiană a mamei, are totuși mîndria sa: „nu sînt în stare să accept decît puține prietenii”, mărturisește ea. De aceea, sclavă a scrisului, își cîștigă existența printr-o muncă încrîncenată. Pentru ca apoi să poată gusta mai din plin bucuriile prieteniei, dragostei, maternității și ale proprietății din Nohant, moștenite de la bunica sa.

Manifestîndu-se ferm, însă nicidecum incendiar, convingerile sale nu o fac tributară nici unui partid. „Sînt sătulă pînă în gît de oameni mari”, mărturisește ea fără nici o afectare. Nu le va repeta deci capriciile, caracterul exclusivist și suspicios. Ceea ce nu o împiedică să fie republicană precum Robespierre și socialistă precum Pierre Leroux. Mai curînd decît de personajul lui Spartacus, conducătorul sclavilor romani răsculați, cu care se identifică pentru a-și răzbuna sexul, este atașată de propria ei eroină, Lélia, *eretica*. Într-adevăr, George Sand nu-și află nicăieri locul, recunoscîndu-se cel mai bine în personajul „călătorului” căruia i-a dat viață în *Lettres d'un voyageur* [Scrisorile unui călător]. Ființă lipsită de gravitate, fără legături, îndrăgostită de natură și aproape lipsită de calități – cum s-ar spune astăzi –, respectînd prin însuși acest fapt orice formă de viață, fie și cea mai neînsemnată:

Cum să numești aceste ființe afectuoase, inofensive, pline de bunăvoință, însă tocmai de aceea stîngace și neputincioase? Există multe astfel de firi care nu știu și nu pot să facă nimic și care, lăsate în voia lor, nu și-ar găsi în societate un rol care să se potrivească individualității lor. Cu brutalitate, sînt numite imbecile și stupide. În ceea ce mă privește, aș prefera mai curînd acea credință a unor popoare care consideră sacre astfel de persoane.

Romanele ei pot păcătui prin idealism atunci cînd sînt susținute de speranța unei reconcilieri a diferitelor clase sociale. Revolta din *Indiana* sau melancolia din *Consuelo* vor fi în acest caz și mai emoționante. Însă nu i-am putea nega lui George Sand crearea unui stil și a unor forme proprii: ea își lasă amprenta asupra autobiografiei și a dezbaterii de idei, contribuind totodată, alături de Balzac, la modelarea romanului de moravuri. Căutătoare neobosită, se mulțumește să scoată la iveală și se ferește să tragă concluzii; ca poetă, stăpînește alianța contrariilor, observarea realității și nevoia de a se avînta dincolo de granițele lumii pozitive în mît și imaginar. Spre sfîrșitul vieții, această conciliere estetică îi va aduce lui George Sand prietenia și prețuirea lui Flaubert: considerată puțin probabilă, întîlnirea dintre solitarul de la Croisset și castelana din Nohant este totuși emoționantă.

Concluzie

Ne-ar fi plăcut să putem mări numărul figurilor individuale și să analizăm mai multe situații sociale. Întîlnirea cu femeile epocii ne convinge, într-adevăr, de varietatea destinelor lor. Ca o revanșă asupra imobilismului ce a caracterizat prea multă vreme studiul și a trecut drept adevăr al condiției femeii, tabloul nu încetează să evolueze pe măsură ce acțiunea de restaurare de care aminteam la început înaintează. Desigur, universul pe care ni-l propune se află încă foarte departe de noi, la ani-lumină chiar, după cum se pare. Și totuși, pentru observatorul atent, aceasta este epoca în care se leagă și se dezleagă multe dintre contradicțiile lumii actuale. Libertatea pentru care femeile ne educă privirea descoperă în țesătura socială numeroase spații de inițiativă. Iar acolo este posibilă germinația. Oricît de puternică ar fi presiunea realității, nici monotonia și nici nefericirea nu sînt o fatalitate. Intervenția femeilor o dovedește și, într-un fel sau altul, reface un element al schimbării și al polifoniei într-o lume monocordă și, orice s-ar spune, nefericită.

Va fi reușit lectura noastră să redea, fără o a reduce, diferența pe care femeile o fac auzită și să fie destul de suplă pentru a îmbrățișa cercetările actuale? Tabloul pe care l-am propus a condus cel puțin de la partea cea mai vizibilă, femeile revoluționare – fenomen proeminent, însă care, chiar dacă lasă o urmă adîncă de-a lungul perioadei, nu privește decît o mică parte a lor –, la cea mai ascunsă, manifestarea literară a femeilor, prizonieră a codurilor și totodată exercițiu de libertate, trecînd prin morală, constrîngere căreia i se supun și pe care o reglementează, cel puțin atunci cînd nu o transformă în contrariul ei printr-o improvizatie îndrăzneță.

Analiza a lucrat în linii mari. Ne vom abține să le îngroșăm. Locul acordat Franței și lumii anglo-saxone se explică prin forța și anterioritatea cu care s-a pus aici problema femeii față de alte țări occidentale, ca și prin complexitatea determinată de ciocnirea a două sensibilități, a două viziuni asupra lumii. În alte zone aflate sub creștinism și la adăpost de violențele societății industriale, de exemplu în Europa Meridională, situația este mai puțin agitată. Atașamentul manifestat de bărbați față de vechea stare de lucruri nu va putea face uitat sprijinul pe care îl găsesc femeile în persoana unor parteneri privilegiați. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, Condorcet și Adam Smith marchează începutul unei lungi descendențe din care am remarcat deja câțiva membri. Sprijinul lor contrastează cu ambiția mărturisită a religiei, a statelor sau a literaturii de a le aduce pe femei înapoi la casele lor.

Factorul hotărâtor însă, dacă ar trebui să reținem unul, îl constituie numărul inițiativelor feminine. În ciuda vigilenței de care dă dovadă, poliția de stat și de moravuri nu poate opri ca interogațiile și propunerile avansate de femei să lucreze în adâncul minților. Ea se arată îngrijorată de răspîndirea subversivă a anumitor idei cărora vrea să le limiteze audiența prin cenzură. Numele unor Germaine de Staël sau George Sand nu pot fi însă împiedicate să străbată Europa și chiar oceanele, agitînd spiritele și inimile. Ele se impun nu numai tovarășelor lor, ci și societății masculine, pînă atunci atît de reticentă: lui Goethe la Weimar sau lui Emerson în Statele Unite. Aceste mari figuri sînt expresia unei mișcări de vaste proporții. O nouă libertate intră în acțiune, ea neputînd totuși să împiedice mai tîrziu, de exemplu la sfârșitul secolului, întoarcerea celor mai grele fantasme. Urma sa rămîne însă de neșters. De acum înainte, istoria se scrie și la feminin.

Note

1. Sumara bibliografie citată în finalul lucrării oferă o imagine despre extraordinara înnoire adusă de studiile din ultimele două decenii. Contribuția de față datorează mult intervențiilor lui Jacques Rancière, Roger Chartier și Michelle Perrot în lucrarea *Femme et histoire* (Paris, Plon, 1993), care vizează analiza critică a vastei *Histoire des femmes*, coordonată de aceiași autori (Plon, 5 vol., 1989-1992). Cu toții deschideau cu generozitate noi piste. Recunoștința mea se îndreaptă și către Annie Stora-Lamarre și Max Milner pentru stimulantele lor sugestii.
2. Pretenția medicinei este exprimată îndeosebi de declarația marelui Ph. Pinel, după care *medicina „singură poate stabili în mod definitiv legile eterne ale moralei”* (*Nosographie philosophique*, 1803. Sublinierea îmi aparține). Sprijinindu-se pe această asigurare, epoca legiferează cu plăcere în domeniul moralei, atribuindu-i fiecărui sex propriile legi, urmînd exemplul celebrului tratat al lui P.-J.-G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802).
3. Fraza este pronunțată de Hugo în 1853.

Referințe bibliografice

- Armstrong Nancy, Tennenhouse Leonard (eds), *The Violence of Representation. Literature and the History of Violence*, Londra – New York, Routledge, 1989.
- Barret-Ducrocq Françoise, *L'amour sous Victoria*, Paris, Plon, 1989.
- Barret-Ducrocq Françoise, *Pauvreté, charité et morale à Londres au XIX^e siècle*, Paris, PUF, 1991.
- Brive Marie-Françoise (éd.), *Les Femmes et la Révolution française*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 3 vol. (1989-1991).
- Burguière André, „La Révolution française et la famille”, in *Annales ESC*, ianuarie-februarie 1991, pp. 151-168.
- Dauphin Cécile, Farge Arlette, Fraisse Geneviève et alii, „Culture et pouvoir des femmes”, in *Annales ESC*, martie-aprilie 1986, pp. 271-293.
- Duby Georges, Perrot Michelle (coord.), *Histoire des femmes*, vol. III, XVI^e – XVIII^e siècles, sub conducerea lui Arlette Farge și Natalie Zemon-Davis; vol. IV, *Le XIX^e siècle*, sub conducerea lui Geneviève Fraisse și a lui Michelle Perrot, Paris, Plon, 1991.
- Duprat Catherine, *Le Temps des philanthropes*; prefață de Maurice Agulhon, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, vol. I, 1993.
- Gerhardt Ute, Hannover-Drück Elisabeth, Schmitter Romina, „*Dem Reich der Freiheit werb' ich Bürgerinnen*”. Die Frauen-Zeitung von Louise Otto, Frankfurt am Main, Syndikat, 1979.
- Harms-Ziegler Beate, *Illegimität und Ehe. Illegimität als Reflex des Ehediskurses im Preußenm 18. und 19. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991.
- Hoog-Naginski Isabelle, *George Sand. Writing for her life*, New Brunswick – Londra, Rutgers University Press, 1991.
- Lejeune Philippe, *Le Moi des demoiselles*, Paris, Seuil, 1993.
- Michaud Stéphane, *Muse et Madone*, Paris, Seuil, 1985.
- Perrot Michelle (coord.), *Histoire de la vie privée*, vol. IV, *De la Révolution à la grande guerre*, Paris, Seuil, 1987.
- Peterson Jeanne M., *Family, Love and Work in the Lives of Victorian Gentlewomen*, Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 1989.
- Prochaska F.K., *Women and Philanthropy in 19th Century England*, Oxford University Press, 1980.
- Revista *Romantisme*, 1992, nr. 77, condusă de Nicole Mozet, „Les femmes et le bonheur d'écrire”.
- Revista *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft*, nr. 4/1992, condusă de Gisela Bock, „Lebenswege von Frauen im Ancien Régime”.
- Reynolds Moira Davison, *Uncle Tom's cabin and Mid-Nineteenth Century Unites States*, Jefferson, Carolina de Nord – Londra, McFarland & Co., 1985.
- Riot-Sarcey M., *Parcours de femmes dans l'apprentissage de la démocratie (1830-1870)*, Paris, Albin Michel, 1993.

- Rosanvallon Pierre, *Le sacré du citoyen*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1992.
- Roudinesco Élisabeth, *Théroigne de Méricourt*, Paris, Seuil, 1989.
- Sand George, *Correspondance*, éd. Georges Lubin, 25 vol., Paris, Garnier (1964-1992).
- Sonnet Martine, *L'Éducation des jeunes filles au temps des Lumières*, préfață de Daniel Roche, Paris, Cerf, 1987.
- Stone Lawrence, *A Road to Divorce, England 1530-1987*, Oxford University Press, 1990.
- Sundquist Eric J. (ed.), *New Essays on Uncle Tom's Cabin*, Cambridge University Press, 1986.
- Tunner Erika, „Über das rechte Verhältnis der Selbständigkeit zur Hingebung. Frauen zur Zeit der Romantik”, in *Mélanges offerts à Jacques Grange*, Publications de l'Université de Nantes, pp. 311-336, 1989.
- Twellmann Margrit, *Die deutsche Frauenbewegung. Ihre Anfänge und erste Entwicklung 1843-1889*, a patra ediție, Frankfurt am Main, Hain, 1993.
- Viallaneix Paul, Ehrard Jean' (éd.), *Aimer en France, 1760-1860*, Publications de l'Université de Clermont II, 2 vol., 1980.

DASCĂLUL

Fabienne Reboul-Scherrer

El știe, lucru-i sigur, citi și însemna;
Știe-nvăța copii, în strană a cînta;
Cunoaște crugul lunii, furtuna prevestește,
Și-odat', în tinerețe, știu chiar latinește.

Ne putem îndoi că știința dascălului de țară a avut întotdeauna întinderea pe care i-o atribuie cu atîta generozitate abatele Delille. Nu e mai puțin adevărat că, deja cu mult înainte de Revoluție, dar cu mari inegalități geografice, multe dintre micile localități dispun de o școală care nu aparține neapărat călugărilor, de vreme ce învățătorul continuă să fie un fel de ajutor al preotului.

În timpul primei jumătăți a secolului al XIX-lea, condiția acestuia din urmă se schimbă: este în joc acum nu atît apariția unei noi activități – aceasta exista deja de multă vreme, însă fără a se fi bucurat vreodată de demnitatea și independența unui „corp”, în înțelesul Vechiului Regim –, cît adolescența unei profesii în accepția modernă a termenului. Începînd cu 1816, Guizot va afirma chiar că este vorba de o „stare” ai cărei membri sînt caracterizați de „un același spirit, de o tendință comună”. Și va continua: „Numai făcînd din cariera în învățămîntul public o stare putem nădăjdui de la cei care i se consacră zelul și sîrguința cerute de o meserie atît de anevoioasă și de puțin cunoscută”. „Apoteoză învățătorului” nu va avea loc cu adevărat în Franța decît sub cea de-a III-a Republică, însă lentă ameliorare a situației lui coincide – și fără îndoială că nu din întîmplare – cu ceea ce Paul Bénichou a numit „sacralizarea scriitorului”.

Între 1780 și 1850 se trece prin acea perioadă fecundă și agitată care duce de la asfințitul Vechiului Regim la zorii marii mișcări pentru libertate și independență națională ce a zguduit Europa în 1848. După cum se știe, consecințele intelectuale și morale, ca și cele instituționale ale Revoluției au depășit cu mult granițele Franței, dacă n-ar fi să ne gîndim decît la războaiele revoluționare, apoi napoleoniene și la ocuparea de către francezi, fie și intermitent, a numeroase țări europene pînă la Congresul de la Viena.

Europa de la începutul secolului al XIX-lea, cea a epocii romantice, este – cu excepția Angliei – o lume agricolă. În 1846, 75% dintre francezi locuiesc în comune cu mai puțin de 2 000 de locuitori – limită demografică a ruralului. Situația este comparabilă cu cea a întregii Europe continentale, Anglia – țara de origine a revoluției industriale – făcînd figură aparte, cu aproape jumătate din populație domiciliată în

orașe. Această Europă rurală trăiește o epocă a particularităților locale. Comunitățile restrânse numeric și adesea izolate fizic, lingvistic și cultural care o alcătuiesc nu cunosc decât câteva autorități locale: preotul, primarul și, uneori, dascălul.

Dacă profesia celui din urmă a evoluat în mod considerabil în aceste șapte decenii, dacă locul învățătorului în societatea rurală s-a schimbat, faptul se datorează în mare măsură – lăsînd în continuare deoparte cazul Angliei – voinței deliberate a statelor. Ritmurile și datele acestei evoluții diferă în funcție de națiuni, de nivelul dezvoltării lor economice și de natura regimurilor, însă mai puțin decât s-ar putea crede. Totul se leagă: ameliorarea rețelei de șosele și apariția căilor ferate, răspîndirea de modeste „lumini”, lenta ridicare a nivelului de trai. Bineînțeles, ne gîndim aici la țările care au început sau sînt pe punctul de a-și începe revoluția industrială: Franța, majoritatea statelor germane, Austro-Ungaria și imperiul său în care dezvoltarea impusă școlii constituie un mijloc de colonizare lingvistică și culturală, nordul Italiei – pentru a nu le numi decât pe acestea.

Obiectivele – de alfabetizare, desigur, însă și de moralizare, de realizare a coeziunii naționale și de menținere a ordinii sociale – sînt în bună măsură aceleași, ca de altfel și problemele legate de mijloacele financiare și pedagogice. Însuși vocabularul și expresiile se internaționalizează, astfel încît aproape oricare dintre regulile școlilor primare din Prusia sau din Saxa-Weimar ar putea fi transcrisă, cu mici diferențe, în statutul din 1834 al școlilor primare franceze ori în legislația greacă sau italiană. Nimic surprinzător în toate acestea, atît de mult se inspiră diferitele națiuni de la vecinii lor în ceea ce privește învățămîntul, finanțînd întîlniri și călătorii de studii precum cele ale lui Victor Cousin și Cuvier în Germania și Țările de Jos. De aceea, voi vorbi în special despre situația Franței, caz intermediar între precocitatea Europei de Nord și de Est și relativa întîrziere a țărilor latine.

Învățător, profesor, director de țară... Vechiul Regim al școlii

Începînd cu Reforma, existența omului modern este legată de cunoașterea scrisului care, pe lîngă altele, îi condiționează parțial mîntuirea, permițîndu-i accesul la Carte. Este o problemă în privința căreia între Reformă și Contrareformă se stabilește un acord de fapt mai puțin surprinzător decât ar putea să pară. Întreaga instituție școlară va profita de această sacralizare a scrisului.

François Furet și Jacques Ozouf au insistat mult, într-o lucrare devenită clasică, asupra imposibilității de a stabili o corelație strictă între alfabetizare și școală. Nu este mai puțin adevărat că, la nivelul

reprezentării colective, școala reprezintă locul esențial și simbolic al accesului la scris. Rolul dascălului dobândește aici o importanță ce depășește simpla transmitere a cunoștințelor de bază: scris, citit, puțină aritmetică. El devine un fel de misionar al civilizației: învățarea cititului înseamnă mai mult decât transmiterea unei priceperi. Vocabularul este și el edificator în această privință: se vorbește deja de o „misiune”, de un „sacerdoțiu”.

În ciuda reținerilor manifestate de unii dintre filologi față de educarea poporului, a existat probabil un efect de antrenare între prestigiul de care se bucura omul de litere și accelerarea mișcării de alfabetizare în secolul al XVIII-lea. Neîndoielnic, este secolul în care învățarea cititului se răspândește în partea avansată a Franței, cea situată la nord de linia Saint-Malo-Geneva. Nu că nu ar persista chiar și în aceste regiuni o ignoranță reziduală mai mult sau mai puțin sporită în funcție de localitate, sex și condiție socială. Însă se ajunge la procentaje surprinzătoare de semnături de căsătorie, în special masculine.

În aceste condiții, înțelegem mai bine de ce școala din Vechiul Regim – dorită, desigur, de Biserică și de stat – a răspuns și unei cereri venite din partea familiilor și comunităților, „cererea de educație” pe care o surprindem prin intermediul frecventării și înmulțirii școlilor, al contractelor încheiate încă începând cu Vechiul Regim între dascăli și comunități, ca și prin „întemeierea” de școli prin donații sau moșteniri. De la această naștere în umbra casei parohiale, într-o relativă improvizație ce ținea de condițiile locale, școala păstrează pînă în secolul al XIX-lea caracteristica de a nu fi încă „instituție școlară”.

Pentru a deveni învățător, o dată acceptat de întemeietorul școlii sau de comunitatea locală, este suficientă obținerea aprobării de la preotul parohiei. Trebuie deci să cădem de acord: atunci cînd vorbim de școală sau de dascăl, realitățile pe care le acoperă acești termeni familiari nu au mare legătură cu semnificația lor actuală. Dacă dascălul, învățătorul, profesorul sau directorul, după mărimea localității, pot fi identificați după funcția pe care o îndeplinesc, școala este mai anevoie de definit. Peste tot acolo unde există, ea este departe de a constitui acel loc fix pe care îl va reprezenta mai târziu: orele pot avea loc într-una dintre dependințele casei parohiale, în casa dascălului – deseori, o locuință cu o singură încăpere, în care nevasta gătește lîngă vatră, iar patul tronează într-un colț –, într-un hambar sau, ceea ce nu este totdeauna cea mai proastă soluție, într-un grajd.

Existența dascălului și a elevilor se desfășoară în astfel de localuri improvizate, iar mobilierul școlar nu este nici el mai bine adecvat rolului său. În cel mai bun caz, niște mese așezate pe o podea din pămînt bătătorit; în cel mai rău, copii – în special cei mici, care nu învață decât să citească – așezați direct pe pămînt. Lumină puțină, căldură puțină, manuale puține și desperecheate.

Chiar dacă acestea ar fi fost de același fel și în număr suficient, dascălul tot ar fi practicat învățămîntul așa-zis „individual”, adică luînd rînd pe rînd fiecare elev în parte. Abia dacă îndrăznim să vorbim de pedagogie, atît de departe se află de aceasta practica învățătorilor de țară, în ciuda dezvoltărilor pe care secolul al XVIII-lea le aduce teoriei din acest domeniu. De aceea, în plictiseala și semiîntinericul clasei, disciplina este asigurată deseori prin teroare fizică. Mijloacele sînt numeroase: nuiele, vergi de mesteacăn, bici etc.

De altfel, cine sînt acești dascăli flagelatori? Și în acest caz, diversitatea și eterogenitatea constituie regula. Vom începe cu laicii și vom parcurge întreaga scară a condițiilor. Dascălul din regiunile de nord și în mai mare măsură cel din est este deja un cetățean respectat care – în lipsa unei pregătiri – a beneficiat de o ucenicie, lucrînd ca pedagog sub conducerea unui învățător pentru un salariu minim, casă și masă. El nu contribuie numai la educarea copiilor: cursurile pentru adulți, vizînd părinții și tinerii ce ocupă în timpul serii clasa părăsită de școlari, ținesc să mențină și să lărgască cunoștințele celor care au terminat școala de multă vreme. Se conturează astfel funcția de profilaxie socială a dascălului pe care cea de-a III-a Republică o va dezvolta cu succes: frecventarea cursurilor pentru adulți este preferabilă celei a cîrciumii. Acest bărbat – căci este vorba de o activitate încă esențialmente masculină – trăiește modest, însă decent, în cadrul unei comunități rurale din care putem afirma că face parte și totodată este exclus.

Face parte deoarece împărtășește multe dintre obiceiurile și bună parte din modul de viață al vecinilor săi. Ca și ei, adesea posedă o mică grădină de legume, cîteva păsări, eventual un porc – într-un cuvînt, toată acea economie semiautarhică a țărănimii sărace și a zilierilor, la care se adaugă modeste daruri în ziua tăierii porcului sau în perioada de recoltare a fructelor și legumelor.

Cu toate acestea, el este oarecum exclus, izolat de concetățenii săi, deoarece nu muncește sau face și altceva decît să muncească manual. În plus, este obligat să fie un exemplu pentru ceilalți. Acest laic este așadar un fel de preot fără biserică. Demnitatea sa nu ține de o situație materială mai favorabilă, ci de o pregătire mai vastă care îi impune o anumită distanțare. Abatele Delille o amintește, nu fără ironie:

O lume îl admiră și mută stă-n mirare:
Să intre-atîta știință în creieri ca oricare?

Aproape întotdeauna, la slujba de învățător el le adaugă și pe acelea de cantor și paracliser – ajutor al preotului. Dușmănia dintre învățător și preot, care a asigurat succesul anecdotelor din lumea satelor în perioada postrevoluționară, nu este încă o regulă. În *La vie de mon père* [Viața tatălui meu], vorbind de colaborarea dintre ei, Restif de la Bretonne exclamă cu pioșenie: „Fericirea satelor, curățenia moravurilor și deci prosperitatea statului depind de acești doi oameni: ei – și

îndeosebi dascălul – sînt cei care formează buni tați de familie”. În imensa lor majoritate, legislatorii de după Revoluție vor afirma și ei același lucru, însă condițiile acestei alianțe ideale au dispărut între timp.

Foarte adesea, pînă și acești învățători „privilegiați” trebuie, ca și confrății lor mai puțin favorizați, să adauge la aceste activități o a doua meserie, fie un meșteșug – fabricant de saboți, țesător etc. –, fie o negustorie – băcănie, cîrcumărit... –, căci școala, chiar și în localitățile unde prosperă, este înaintea de toate o activitate sezonieră. Ea nu poate beneficia, în această lume rurală, de deplina frecvență din partea elevilor decît pe timpul iernii, muncile cîmpului și creșterea animalelor făcîndu-i o dură concurență o dată cu venirea timpului frumos. Învățătorul de la oraș nu este în mod obligatoriu mai fericit: dacă e limpede – procentele de alfabetizare o demonstrează – că învățămîntul este mai răspîndit la oraș decît la țară, există în schimb orașe și orașe. Diferența se poate constata în Anglia, de pildă, unde faptul de a trăi într-o metropolă muncitorească diminuează șansele de acces la învățătură și, în special, la o școlaritate regulată. În mod paradoxal, frecvența este mai satisfăcătoare atunci cînd crizele economice duc la o diminuare a producției și la o scădere a salariului adulților, făcînd totodată mai puțin necesară recurgerea la munca lucrătorilor copii.

Astfel de dascăli mai puțin favorizați sînt o mulțime. Îi întîlnim pretutindeni, chiar și la nord de vestita linie Saint-Malo-Geneva ce separă Franța parțial alfabetizată de cealaltă, rămasă în urmă. Condițiile pot varia la nesfîrșit. Cutare învățător de țară, un soi de negustor ambulant – ca să nu spunem cerșetor – al învățămîntului elementar din Bretagne, își urmează elevii pînă la cîmp, unde aceștia își ajută părinții, purtînd o cărtică în buzunar. Acolo, așezat lîngă copil la umbra unui copac, îi ține o lecție de citire în schimbul cîtorva gologani sau al unei mici plăți în natură, după care se grăbește în căutarea următorului client.

Situația nu diferă cu mult în regiunile montane unde, în timpul viscolelor, învățătorii de ocazie se așază lîngă colțul vetrei și îi învață să citească pe copiii casei sau ai cătunului, primind în schimb casă, masă și cîțiva gologani. În iernile lungi și aspre, bărbații din anumite regiuni defavorizate își părăsesc pămînturile sărace încă de la primele geruri și coboară în cîmpie pentru a se angaja ca învățători: bearnezii, piemontezii, cei din Briançon și din Auvergne erau renumiți în acest sens.

Ce se întîmplă însă cu fetele? Acestea sînt, bineînțeles, primele victime ale analfabetismului. Părinții simt în mai mică măsură nevoia unui minimum de învățătură pentru ele decît pentru băieții lor. Unii văd în aceasta chiar un pericol, amenințarea unei pervertiri a moravurilor. Chiar dacă, în ciuda puternicei reticențe a majorității preoților, unele școli primesc elevi de ambele sexe, învățămîntul primar feminin este încă puțin răspîndit. El se află în principal în mîinile congregațiilor – consacrate mai curînd educației „domnișoarelor” decît fetițelor din popor – și, în anumite regiuni, încredințat călugărițelor, un fel de

„a treia stare”, care le învață în cel mai bun caz să citească, să coasă puțin și să se roage mult.

Căci regula cere încă separarea ucenicilor: nu se începe cu scrisul decât atunci când este stăpînit cititul și nici cu socotitul decât atunci când se vede o anumită îndemînare în mînuirea penei. Dascălii își stabilesc tariful după următorul obicei: costul pregătirii crește pe măsură ce școlarul este tot mai învățat. Există multe motive, din păcate adesea de ordin material, pentru menținerea obiceiului: prețul hîrtiei și al penelor, lipsa celor mai rudimentare materiale școlare – tăblițe și crete –, indisponibilitatea părinților de a înțelege necesitatea unor studii „avansate”, cititul fiind o condiție mai mult sau mai puțin limpede înțeleasă pentru o viață religioasă satisfăcătoare, ca instrument în învățarea catehismului și urmărirea slujbei...

Așadar, pentru mulți dintre copii principalul beneficiu al școlii se rezumă la învățarea cititului, și aceea în condiții dificile. În primul rînd – urmare a originilor religioase ale învățămîntului – pentru că, într-o țară catolică, primele etape ale acestei învățări constau adesea în formarea de silabe latinești – deci de neînțeles. Numai după aceea, când arta silabisirii este bine însușită, se ajunge treptat la cititul în franceză, cu toate că franceza este departe de a fi limba maternă a tuturor copiilor – care erau obișnuiți să vorbească în dialect –, pentru mulți dintre ei ea nefiind nici măcar idiom familiar.

În această dezordine surprinzătoare pentru cineva din zilele noastre, există totuși un început de uniformizare, ceva care, păstrînd proporțiile, aduce deja puțin cu școala modernă: este vorba de așezămintele înființate de anumite congregații cu scopuri didactice – și ne gîndim, bineînțeles, la Frații Școlilor Creștine, numiți în mod obișnuit Ignorantini. Întemeietorul lor, Jean-Baptiste de la Salle, i-a înzestrat cu o serie de reguli stricte. Ei dispun însă mai cu seamă de manuale redactate de unii dintre membrii lor și care beneficiază de un lucru surprinzător pentru lucrările școlare din epocă: o reală experiență a învățămîntului elementar, a clientelei sale și a dificultăților pe care le presupune. În același timp, fără îndoială și pentru că sînt primii care beneficiază de o pregătire sistematică și obligatorie, pentru că se bucură de condiții de muncă mai favorabile – nu pot organiza o școală decât dacă sînt în număr de cel puțin trei, dintre care un frate slujitor; școlile lor au două clase, elevii putînd fi separați în grupe după nivel –, organizînd activitatea în mod colectiv, și nu individual, ei sînt inventatorii și inițiatorii – căci tehnica lor va fi mai mult sau mai puțin imitată de unii învățători laici – așa-numitei metode „simultane”. Simultană din două motive: o dată pentru că mai mulți copii primesc în același timp aceeași învățătură și apoi pentru că obiectele de studiu sînt asociate.

Oricît de ciudat ar putea să ni se pară, după aproape două secole de luptă între Biserică și stat pe terenul învățămîntului, nu mai încape

nici o îndoială că inventarea școlii ca instituție, progresele pedagogiei colective, într-un cuvânt, tot ceea ce a făcut din starea dascălului o profesie – condiții indispensabile, de asemenea, pentru nașterea corporatismului școlar – se găsește în germene în funcționarea marilor congregații școlare masculine. Lucrul a fost desori afirmat cu privire la iezuiți și influența lor asupra învățământului; credem că nu este de prisos să insistăm la fel de mult în privința Fraților Școlilor Creștine și a învățământului primar.

Să ne înțelegem totuși: acești învățători de tip „Vechiul Regim” lipsiți de pregătire, trăind în condiții precare de pe urma unei profesii încă esențialmente sezoniere, învățînd – și cu ce osteneală încă! – în localuri improvizate o populație școlară absenteistă și deseori neatentă să citească, să scrie puțin, uneori să și numere..., mai există încă în 1833, în momentul votării legii Guizot care pune în Franța bazele durabile ale organizării profesiei lor. În 1850 nu va mai exista nici unul. Aceasta este deci esența efortului depus de statul postrevoluționar în privința învățământului elementar: uniformizarea – prin creștere – a ofertei școlii și a calificării învățătorului.

Prefacerea pe care o cunoaște condiția acestuia în timpul celor șapte decenii este, cu siguranță, considerabilă și de profunzime; cu toate acestea însă, în respectiva chestiune, ca și în multe altele, problematica fundamentală a istoriografiei revoluționare și, mai general, cea a secolului al XIX-lea – aceea a rupturii și a continuității – își găsesc un larg câmp de aplicație.

Revoluția: ruptură sau continuitate

Ruptura adusă de Revoluție este deopotrivă supraestimată și subestimată. Multă vreme a existat tendința de a se considera că ea a avut ca efect distrugerea iremediabilă a rețelei de mici școli din Vechiul Regim și că Imperiul care tocmai se naștea s-a găsit în fața unei *tabula rasa* în domeniul învățământului elementar. Este o viziune exagerată. Desigur, micrle școli trăiau adesea în umbra Bisericii, de unde își trăgeau cel puțin o parte din resursele financiare, confiscarea bunurilor bisericesti aducîndu-le, evident, un prejudiciu material considerabil. În plus, criza economică din perioada Revoluției diminuează resursele comunităților rurale, care devin mai puțin dispuse să facă sacrificii pentru învățămînt. Pe de altă parte, organizarea civilă a clerului și dizolvarea ordinelor religioase îi alungă pe călugări și călugărițe din modestele lor instituții și sfîrșesc, cel puțin pentru o vreme, prin a închide multe dintre școlile elementare. Nu trebuie totuși uitat că numeroase școli erau organizate de către laici și că însuși Vechiul Regim începuse să reducă ponderea Bisericii în învățămîntul elementar:

Căci este încă, este, jos, chiar în jos de scară,
Putere prea-umilă, ce însă n-a slăbit,
Cînd judele, primarul și alții au pierit,
Rămîne ea-n picioare: e dascălul de țară.

Chiar dacă poemul nu face parte din titlurile cele mai admirate de posteritate, Sainte-Beuve nu greșește. În vijelia revoluționară care a măturat multe dintre autoritățile locale, dascălul a rămas sau s-a întors – chiar mai des decît voiau anumite prejudecăți rezistente – singur în sat pentru a asigura continuitatea între cele două perioade. Bună parte din călugării și călugărițele învățători, ca și dintre preoții ce depuseseră jurămînt de credință la constituirea civilă a clerului sau fuseseră caterisiți și-au reluat funcția de învățători în comunitățile rurale părăsite. François Furet și Jacques Ozouf observă, de altfel, că episodul Revoluției nu schimbă nici într-un sens, nici în altul tendințele de lungă durată ale alfabetizării în Franța.

Există, cu toate acestea, o dublă discontinuitate revoluționară, și aceasta se situează la nivel psihic. Mai întîi, o rupere a legăturii dintre dascăl și preot. Apoi, o supraestimare a școlii, care devine cheia tuturor problemelor sociale sau politice și, drept urmare, este așezată în prim-planul dezbaterilor ca principală miză a unui secol agitat.

Cea dintîi ruptură revoluționară survine în 1791, cînd exigența jurămîntului li se impune atît preotului, cît și învățătorului. De aici, fără îndoială, alegeri greu de făcut între vechile legături de fidelitate față de preotul satului, exigențele supraviețuirii și convingerile personale. Toate combinațiile de jurămînt și de absență a jurămîntului sînt posibile atunci cînd este vorba de preot și de învățător. Acum începe să se desfacă legătura care îi unea în mod tradițional: pînă la cea de-a III-a Republică, toți legislatorii vor încerca cu mai mult sau mai puțin succes să o reînnoade, fără a reuși niciodată pe deplin. Și aceasta în ciuda situațiilor locale mai puțin conflictuale decît ne-ar putea face să credem povestea celor din Clochemerle, la începutul secolului al XIX-lea.

Nu este sigur că umilii pedagogi rurali ar fi fost întotdeauna bine informați asupra planurilor pe care le dezbăteau reprezentanții poporului pentru a asigura viitorul învățămîntului public și pentru a le sistematiza profesia. Rolul legislației și al dezbaterii pe teme școlare din perioada Revoluției poate fi ușor subestimat. Din lipsă de mijloace, această abundentă producție normativă nu a fost urmată de nici un efect. Cu toate acestea, influența sa intelectuală și rolul jucat, în transformarea imaginii școlii și a învățătorului au fost și rămîn considerabile în Franța și, într-o anumită măsură, și dincolo de hotarele ei. Există o ruptură esențială în această continuitate asupra căreia insistăm. Căci, după Mirabeau, Talleyrand și mai ales după Condorcet, instituția școlară devine mai mult și totodată altceva decît un simplu loc în care se învață. De aceea, nu mai putem gîndi sau vorbi despre ea așa cum o făceam pînă acum.

Mirabeau, cel dintîi, cere încă din 1790 ca învățămîntul să se conducă după obiective naționale. În același an, ancheta abatelui Grégoire demonstrase vitalitatea dialectelor și a graiurilor locale, vehicule – în ochii raționalismului revoluționar – ale tuturor prejudecăților învechite, ale superstițiilor și vechilor credințe. Lucrurile sînt puse rapid în ecuație, iar cea de-a III-a Republică nu o va contesta, dimpotrivă: graiurile locale sînt reacționare, franceza reprezintă limba rațiunii și a progresului, într-un cuvînt, a idealurilor republicane. În septembrie 1791, Talleyrand prezintă un proiect de organizare a școlii și preconizează un învățămînt elementar gratuit cu scopul de a generaliza folosirea limbii naționale. Învățătorul devine misionarul acesteia. În sfîrșit, Condorcet atribuie vaste finalități învățămîntului, care trebuie să contribuie la progresul moral și intelectual al speciei umane și să asigure – prin discurs meritocratic – un conținut real egalității politice recunoscute în Declarația Drepturilor omului, dîndu-i fiecăruia, indiferent de originea socială, posibilitatea de a-și dezvolta integral aptitudinile. Cum remarcă Paul Bénichou într-o fericită formulă: „Legislatorul, omul de litere și educatorul sînt admirabili în același sens: sînt oameni ce instituie umanitatea”.

Revoluția este cea care, în cadrul legii din decembrie 1792, introduce termenul „institut” pentru a-l desemna pe dascălul de școală primară. În cursul dezbaterii care o precedă, Roger Ducos afirmă necesitatea de „a crea o nouă generație printr-o educație uniformă”.

Aici se află una dintre marile diferențe față de școala din Vechiul Regim, de inspirație esențialmente religioasă. Școlile apărute ca urmare a Reformei sau Contrareformei nu erau mai puțin ambițioase decît cele de la 1792 în ceea ce privește crearea de noi generații, din moment ce principalul lor țel era acela de a crea creștini mai buni și de a lupta împotriva „celuilalt” creștinism. În această eră de deșteptare a naționalismelor, exigența originală a instituției școlare postrevoluționare este aceea de a constitui culturi naționale sau, în orice caz, supraregionale prin uniformizarea școlii și a învățătorilor și de a face ca omenirea să progreseze în această epocă în care nesfîrșita capacitate de perfecționare a speciei umane este pe cale de a deveni un loc comun.

Adunările revoluționare înmulțesc legile privind învățămîntul, însă fără mare efect, atît din cauza rezistenței populației, cît și a insuficienței mijloacelor materiale. Evocarea acestor avataruri nu intră însă în planurile noastre. Este suficient să menționăm că ceea ce va marca atît de adînc și pentru atîta vreme, începînd cu cea de-a III-a Republică, existența școlii și a populației școlare – învățători și elevi deopotrivă –, și anume gratuitatea, obligativitatea și laicitatea, figurează în toate aceste dezbateri.

După lovitura de stat republicană din 18 Fructidor, anul VI, Directoratul strînge o serie de date despre învățămîntul primar care, reunite, constituie ceea ce s-a numit „ancheta din anul VI”. Procesul-verbal

redactat este zdrobitor pentru școala „republicană” a cărei implantare s-a încercat după Thermidor: aceasta este fie inexistentă, fie pradă unor dificultăți atât de mari încât supraviețuirea ei este problematică. Pretutindeni triumfă școala liberă, mult mai bine implantată în ochiurile rare ale plasei țesute de școala publică. Cu toate că datele sînt imprecise, ei îi revine cel mai mare număr de copii, garantînd astfel regularitatea indispensabilă a înscrierilor.

Nefericiți învățători, acești primi reprezentanți ai școlii republicane! Instalați ocazional în casele parohiale părăsite de preoții refractari, „uzurparea” lor dă naștere în anumite regiuni, în special în vest, unor adevărate răzmerițe. Este începutul unui război școlar ascuns purtat de-a lungul întregului secol al XIX-lea și al unei bune părți din secolul XX, atât la scară locală, cît și în cadrul diverselor instituții la nivel național. Bieți eroi lipsiți de orice prisos, ca și de cele trebuincioase, deseori atât de zel, cît și de competență, mizeria slujbei lor face dificil de imaginat o concurență puternică pentru obținerea acestor funcții totuși esențiale – cel puțin din punct de vedere oficial – pentru progresul ideilor democratice. Aparentul paradox traversează începutul secolului al XIX-lea precum un fir al Ariadnei: acest dascăl, care nu este plătit de către stat, fără nici o garanție a veniturilor, fără perspectiva vreunei cariere, lipsit pînă și de acea minimă îndestulare de care se bucurau înainte de 1789 unii învățători de țară din est și din nord, vede încredințîndu-i-se o misiune salvatoare căreia toți oratorii îi subliniază importanța publică și urgența. Între discursul despre învățător și viața sa, opoziția este permanentă și aici se află unul dintre cele mai importante puncte de interes ale studierii acestei profesii. Abatele Delille îndeamnă deja legislatorii și notabilitățile să se aplece asupra dascălului printr-un strigăt ce mai răsună și astăzi, e drept că mai adesea în proză decît în versuri:

Atunci, încurajați-l; gîndiți că are-n mîini
Copiii unei nații, ce mîine-or fi stăpîni;
Și ca ingrata-i slujbă să-l poată înălța,
Să se stimeze-l faceți, și lumea-l va stima.

Mai precis însă, această înfrîngere a școlii publice de către cea liberă reprezintă și victoria părinților și a colectivităților în fața statului. Împotriva școlii pe care statul încearcă să le-o impună, instituție purtătoare a noilor valori revoluționare, ei fac să triumfe mica școală neoficială a Vechiului Regim, loc de deprindere a cititului, a „curtoaziei” și a religiei. Învățătorii de stat care se descurcă cel mai bine sînt cei care își domolesc discursul republican pentru a-și relua vechiul refren al catehismului, locul la strană și măturatul în biserică. În plus, școala republicană nu se deosebea de cealaltă decît printr-un conținut repede evacuat de refuzul familiilor. Legislatorii și guvernanții care vor urma nu vor uita constatarea făcută și în provinciile Imperiului

austro-ungar: chiar acolo unde s-a reușit impunerea ei, școala nu își atinge cu adevărat obiectivele decât dacă este susținută de părinți.

Thermidorienilor trebuie totuși să li se recunoască o inițiativă care nu va avea succes decât mai târziu, aceea de a fi importat în Franța o realitate deja bine implantată în țările germanice: școala normală, creată de Lakanal printr-un decret din 30 octombrie 1794. Scurta existență – va fi închisă pe 30 mai 1795 – nu o împiedică să manifeste o trăsătură promițătoare pentru viitor: constituie prima exprimare publică a interesului pentru pregătirea profesională a dascălilor...

Dascălii în epoca lui Napoleon

Dacă generalizarea școlii și deprinderilor de bază întâmpină încă serioase rezistențe la începutul secolului al XIX-lea, dacă, în plus, acordul este aproape unanim în privința necesității unei stricte limitări a cunoștințelor transmise copiilor din mediile cele mai defavorizate, numeroase voci se ridică însă pentru a sugera că ignoranța a constituit un factor agravant în cursul evenimentelor recente și în special în timpul Terorii. Neîncrederea aruncată de contrarevoluționari asupra omului de litere, considerat responsabil pentru nenorocirile din ultima vreme, nu a antrenat însă și un regres al alfabetizării.

Imperiul nu moștenește, așa cum prea repede s-a afirmat, o *tabula rasa* școlară. În realitate, el se vede confruntat în mai mică sau mai mare măsură cu aceeași situație ca și Vechiul Regim, ca și cum Revoluția nu ar fi însemnat decât o paranteză. La nivel psihic însă, cel puțin în ceea ce-i privește pe legislatori, prăpastia este imensă. Împăratul o rezumă într-o formulă lapidară: „Atîta timp cît nu se va învăța încă din copilărie dacă trebuie să fii republican sau monarhist, catolic sau ateu, statul nu va putea forma o națiune”. Guizot o va relua în 1816, cu accente mai grave: „Mai cu seamă după vremuri de dezordine și revoluție, este absolută nevoie ca unui popor să i se dea doctrine publice, iar domnia lor să fie reinstaurată”. Cincisprezece ani mai târziu, devenit ministru al Învățămintului, va afirma că își privește funcțiile ca pe „o guvernare a minților”, expresie mai condensată a aceleiași concepții.

Pe de altă parte, Franța nu era singura națiune care se preocupa de această guvernare. Prusia încercase încă foarte devreme, sub domnia lui Frederic al II-lea, despot luminat, să impună obligativitatea școlii printr-un decret din 1763, rămas însă neaplicat. Cum se întâmplă adesea cînd este vorba de școală, un eveniment politic sau militar este cel care furnizează impulsul necesar unei profunde reînnoiri a sistemului. Pentru Prusia începutului de secol al XIX-lea, evenimentul revelator a fost înfrîngerea de la Jena.

Trebuie să ne oprim puțin asupra aparentului paradox pe care îl acoperă această constatare. Să acuzi învățământul și învățătorii de a fi contribuit – fie prin incapacitatea lor, fie în mod activ – la provocarea unei catastrofe naționale înseamnă, fără îndoială, să-i ataci în mod deschis, explicit, și mai înseamnă – cel puțin implicit – să afirmi caracterul esențial al rolului lor. În Franța va trebui să se aștepte pînă după zilele de revoltă și de sîngeroasă represiune din iulie 1848 și chiar pînă după înfrîngerea din 1870 pentru a vedea producîndu-se o reacție comparabilă cu cea din Prusia, petrecută în 1806. Fără îndoială, o astfel de reacție indică o supraevaluare ideologică a școlii, considerată atotputernică în fața unui copil – și deci, timpul acționînd în favoarea ei, a unui corp social – maleabil, însă presupune și ca aceasta să cunoască o anumită dezvoltare și uniformizare, să reprezinte un inamic ușor de identificat, iar învățătorii să aparțină unei corporații ușor de încercuit.

În Prusia, Humboldt a întreprins între aprilie 1809 și iunie 1810 o operă școlară impresionantă pe care succesorii săi au continuat-o. A introdus obligativitatea învățământului, a organizat supravegherea școlilor prin intermediul consiliilor locale și s-a preocupat de pregătirea învățătorilor, creînd în acest scop la Königsberg un *Normalinstitut* după principiile lui Pestalozzi.

Imperiul francez, în schimb, nu s-a ocupat deloc de școlile primare. Preocupat de pregătirea cadrelor militare și civile de care avea nevoie, Napoleon s-a interesat în special de învățământul secundar și superior, în ciuda semnalelor de alarmă trase în 1806 de către ministrul Învățământului*, Portalis:

Copiii sînt condamnați la cea mai periculoasă trîndăvie și la vagabondajul cel mai îngrijorător. Le lipsește atît ideea de Divinitate, cît și noțiunile de dreptate și nedreptate. De aici, moravuri barbare și sălbătice; de aici, un popor crud. Dacă vom compara învățământul cu ceea ce ar trebui să fie, nu vom putea decît să deplîngem soarta ce amenință generațiile viitoare. [...] De aceea, întreaga Franță cheamă religia în ajutorul moralei și al societății.

Împăratul nu putea decît să fie de acord: voltairian – cel puțin în privința învățământului public – convins că poporul are nevoie de puțină carte și de multă credință, el confirmase deja prin intermediul legii Fourcroy din 1802 – care prevedea, fără a avea însă mai mult efect decît textele din perioada revoluționară – înființarea unei școli în fiecare comună și libertatea învățământului, mulțumindu-se să transfere supravegherea învățătorilor de la prefecți la subprefecți. În același an avusese loc revenirea Fraților Școlilor Creștine, autorizați să se stabilească mai întîi la Lyon, unde își redeschisera institutul,

* *Le grand maître de l'Université*, vechiul titlu al ministrului Învățământului

apoi pretutindeni în Franța. Regulamentul lor – instruirea gratuită a copiilor, neexercitarea funcției de preot sau a altor funcții în cadrul Bisericii – fu aprobat de Consiliul de Stat în 1810. Perioada le era favorabilă congregațiilor școlare, în special celor feminine care prezentau avantajul de a nu costa nimic statul și de a nu răspîndi „încălinațiile dăunătoare”, oferindu-le totodată părinților învățămîntul pe care îl doreau pentru copiii lor. Peste 880 de autorizații le-au fost astfel acordate congregațiilor feminine între 1803 și 1815, însă multe dintre ele nu acopereau decît o suprafață geografică foarte restrînsă. Aceste învățătoare deseori incompetente jucau un rol important în societatea rurală, lucrînd benevol ca infirmiere, servitoare ale preotului sau parohului ori ca surori de caritate. În sfîrșit, primă și modestă schiță de buget al învățămîntului primar, o subvenție de 25 000 de franci le-a fost acordată Fraților Școlilor Creștine în 1812.

Pusă cu regularitate începînd cu sfîrșitul Vechiului Regim, problema pregătirii dascălilor primește un început de soluționare datorită decretului din 17 martie 1808 cu privire la înființarea Universității Imperiale, care stipulează crearea în fiecare academie, pe lîngă colegii și licee, a unor „clase normale” destinate învățătorilor. A fost înființată o singură școală în 1810, la Strasbourg, urmînd modelul instituțiilor germane. Ea primea elevi cu vîrsta între șaisprezece și treizeci de ani, înzestrați cu cunoștințe elementare, pentru o perioadă de trei ani de studii.

Trebuie să spunem cîteva cuvinte și despre Universitate, primă schiță a unui corp de învățămînt sistematic organizat sub conducerea unui ministru al Învățămîntului subordonat împăratului însuși, asistat de un consiliu avînd ca unică preocupare regulamentele generale și litigiile, alături de un corp de inspectori însărcinați să extindă supravegherea și, eventual, sancțiunile ministrului asupra instituțiilor secundare și superioare. În epoca de care ne ocupăm, învățătorii nu țineau încă de Universitate. Cu toate acestea, ministrul îi cheamă încă de la început pe preoți să supravegheze școlile de țară și să participe la alegerea învățătorilor, restituindu-le astfel o parte din rolul care le fusese încredințat în mod tradițional în Vechiul Regim.

Progresele pedagogiei și școlile mutuale

În Insulele Britanice, dacă excludem Scoția – mult mai înaintată și unde se estimează că încă din 1819 nu mai există analfabeți grație unei rețele de școli bine implantate – și cazul aparte al Irlandei, există o situație originală care face din ele un caz deosebit. Doctrina liberală acceptată atît de Whigs, cît și de Tories se opunea intervenției statului în domeniul învățămîntului. La începutul secolului al XIX-lea, faptul nu le diferenția prea mult de continent, dată fiind relativa ineficacitate

a legilor școlare pentru care majoritatea statelor, mai puțin Prusia, nu dispuneau de mijloace de punere în practică.

Situația Angliei de la sfârșitul secolului al XVIII-lea este caracterizată de coexistența unei mari diversități de școli și de învățători, aproape la fel ca în Franța. Alături de școlile de caritate, de vechi fundații care nu mai funcționau și care erau oricum insuficiente față de numărul populației de vîrstă școlară, existau încă „școlile de doamne” organizate de femei avînd o anumită vîrstă, care cîștigau mici sume de bani ținînd un fel de grădiniță unde învățau cîțiva copii să citească. Însă, în paralel cu acest sistem tradițional, inițiativa privată și filantropia creaseră noi formule. În școlile de duminică, copiii învățau catehismul alături de cîteva noțiuni elementare de educație. Esențialmente pragmatică, ideea consta în a-i aduna în zilele în care nu lucrau și a-i asigura astfel școlii de duminică o frecvență de care nu beneficiau școlile deschise în timpul săptămînii. Cît despre competența „învățătorilor” din școlile de duminică, adesea benevoli, aceasta nu se ridica întotdeauna la înălțimea devotamentului de care dădeau dovadă.

În aceeași perioadă, prin anii 1780, a apărut în Anglia un sistem ce avea să stîrnească entuziasmul sau să dezlănțuie ostilitatea pretutindeni în Europa: învățămîntul mutual. Inventat de un pastor anglican, Bell, acesta consta în învățarea cîtorva elevi mai avansați și mai capabili direct de către învățător. Apoi, sub supravegherea celui din urmă, acești monitori trebuiau să transmită cunoștințele dobîndite unor mici grupe de elevi avînd toți același nivel. Principiul de bază era destul de simplu, însă aplicarea lui era complicată, scopul fiind acela de a avea un singur adult la un mare număr de copii, anumite școli mutuale adăpostind pînă la o sută cincizeci sau două sute de elevi de toate vîrstele. Dacă investiția inițială, atît în privința sălii de clasă – neapărat spațioasă –, cît și a mobilierului școlar – indispensabil pentru asigurarea succesului metodei –, era, fără îndoială, ridicată, economia în funcționare – adică, înainte de toate, salariile dascălilor – era considerabilă. Un quaker, Lancaster, a preluat metoda și a înmulțit așezămintele. El înființase încă din 1798 la Londra o școală pentru copii săraci care i-a slujit oarecum de „laborator”, permițîndu-i să perfecționeze metodele extrem de complexe ale învățămîntului mutual. Mai tîrziu, aceasta îi va servi drept școală normală, monitorii deveniți autonomi fiind trimiși în provincie pentru a înființa alte școli... O asociație filantropică formată în principal din quakeri furniza fondurile necesare.

Înainte de a continua, trebuie să insistăm asupra a două sau trei probleme: era obligatoriu ca dascălii din școlile mutuale să fie pregătiți, mecanismul mișcării elevilor în interiorul clasei și al folosirii „telegrafului” – sistem de semne indicîndu-le elevilor începutul și sfîrșitul lecției, ca și deplasările pe care trebuiau să le efectueze – fiind foarte sofisticate. Pe de altă parte, învățătorii respectau o anumită neutralitate religioasă. Chiar dacă în școlile lancasteriene din Anglia

se citea Biblia, ea nu era comentată, fapt ce le permitea copiilor aparținând tuturor confesiunilor creștine să urmeze cursurile fără a se vedea atinși în sensibilitatea lor religioasă. Devotamentul dascălilor nu era cu nimic mai prejos decât competența lor, căci conducerea unei școli mutuale pretindea o permanentă concentrare. În sfârșit, aceste școli, adaptate îndeosebi situației demografice a Angliei, se adresau în special unui public urban, ele presupunând foarte multe ore de curs.

Satisfăcut de succesul metodei sale, Lancaster o prezintă într-o carte (1803), tradusă în franceză în 1815 sub titlul *Améliorations dans l'éducation des classes industrielles de la société* [Ameliorări în educația claselor industriale ale societății]. Succesul a fost considerabil în mediile liberale și intelectuale: Societatea pentru învățământul elementar înființată în perioada celor O sută de Zile încercă să promoveze metoda prin toate mijloacele. Ea reunea cam pe toată lumea: viitori orléaniști ca Guizot, ducele de Broglie, ducele de Doudeauville, fondatorul Congregației, Mathieu de Montmorency, socialistul Saint-Simon, dar și Lazare Carnot. Prima ei inițiativă a fost aceea de a crea un curs de monitori, urmat două luni mai târziu de deschiderea primei școli mutuale franceze. Între 15 aprilie 1818 și 1 martie 1819, o sută nouăzeci și doi de învățători pregătiți de cursul normal din Paris deschid o școală mutuală și pregătesc ei înșiși noi învățători deprinși cu metoda.

Frumoasa unanimitate a începăturilor nu a întârziat să se destrame, iar învățământul mutual a devenit unul dintre caii de bătaie ai liberalilor împotriva celor mai înverșunați partizani ai Restaurației și Bisericii. Același fenomen s-a produs și în Italia de Nord. Dezvoltarea acestui tip de învățământ nu a fost niciodată prea însemnată cantitativ în Franța, însă metoda a avut efecte benefice foarte clare în două privințe: în primul rând asupra pedagogiei, apoi asupra școlilor și congregațiilor, Biserica mobilizându-și toate mijloacele pentru a o combate. În plan pedagogic, în ciuda tuturor criticilor ce i se puteau aduce (disciplină aproape militară, exerciții bilbiute, distrugerea sentimentului autorității datorită faptului că cei care îi învață pe copii sînt alți copii), trebuie să i se recunoască totuși o mare eficacitate: era unul dintre puținele mijloace de a face să funcționeze învățământul simultan în mai multe clase de vîrste diferite și sub conducerea unui singur învățător.

Congregațiile școlare au jucat un rol și în această privință: în primul rând, congregațiile „Frățiorilor” – numiți astfel prin opoziție cu Frații Școlii Creștine – s-au înmulțit, permițînd deschiderea de școli în micile târguri unde aceștia din urmă, care trebuiau să fie cel puțin trei pentru a organiza o școală, evident că nu ar fi găsit un public suficient pentru a putea funcționa. Frățiorii puteau însă să conducă singuri o școală și să locuiască în casa parohială, lucru care îi scutea de izolarea religioasă. Bineînțeles, tot ei exercitau și funcțiile de sacristier și de cantor, dacă nu și pe aceea de grădinar al preotului. Principalul lor scop era, desigur, acela de a forma buni creștini. Totuși, diferiții

întemeietori de școli își dădură repede seama că, pe lângă religie, eficacitatea pedagogică era și ea un bun argument în fața familiilor; astfel, încetul cu încetul, fu elaborată metoda mixtă care folosea câteva dintre armele adversarilor și în special sistemul monitorilor.

Această metodă fiind cea care avea să se răspîndească în cele din urmă cu mai mult sau mai puțin succes în aproape întregul învățămînt primar, poate că nu este lipsită de rost o descriere a funcționării sale într-o școală din Agen, condusă în 1823 de un frate din Societatea Mariei de Bordeaux:

Dascălul rămînea mut, însă vreo sută cincizeci de mutrișoare îl mîncau din ochi.

La un semnal, copilul nr. 1 din prima bancă începea să citească, ceilalți urmăreau textul pe cărțile lor. După câteva minute, fiecare dintre elevii din bănci citise una sau mai multe fraze, începînd și oprindu-se la semnul fratelui. Dacă vreunul greșea, un coleg, mereu același pe durata unei lecții, se ridica și îl corecta.

La un alt semn, cărțile dispărură, fiind înlocuite de caiete, pene și „exemple” de scris. În vreme ce fiecare dintre cei ce scriau se străduia să caligrafeze în engleză modelul propus pentru nivelul lui, dascălul trecea iute, însă fără să se grăbească, printre șirurile de bănci, corectînd ici o literă, colo o înclinare, totdeauna însă într-o liniște tulburată doar de scîrțîitul penelor.

La un anumit semnal, caietele de aritmetică luară locul celor de scris. Pe tablă, fratele scria cu repeziciune o adunare, o scădere, o înmulțire și o regulă de trei simplă. Fiecare elev trebuia să efectueze operația sau operațiile care îi reveneau; apoi se ridicară niște verificatori și, urmînd o procedură bine cunoscută, controlară rezultatele colegilor.

Oricît de eficientă, metoda mixtă nu epuizează nicidecum inventivitatea pedagogică a perioadei cuprinse între sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea. Lăsînd deoparte mari texte precum *Émile*, a căror influență asupra învățămîntului elementar de masă nu a putut fi decît redusă, deoarece se adresau în principal părinților din familiile avute, dispunînd de timp, cunoștințe și mijloace pe care să le poată consacra copiilor, aceasta este epoca de glorie a lui Pestalozzi și a discipolilor săi, preocupați înainte de toate de un învățămînt popular și colectiv, însă viu. Înnoirii manualelor tradiționale, ei îi asociază lucrul manual și educația fizică. Guizot, care ajunge la conducerea Ministerului Învățămîntului din Franța pe 11 octombrie 1832 și care, cu mici întreruperi, va rămîne în această funcție pînă în 1837, este el însuși un pasionat de probleme pedagogice. Editînd între 1811 și 1814 alături de prima sa soție, Pauline de Meulan, *Les Annales de l'éducation* [Analele Educației], este convins de faptul că într-o acțiune educativă e nevoie să se obțină mai curînd colaborarea copilului decît ostilitatea sa: vechilor metode coercitive ce făceau ca în micile școli să domnească teroarea, el le opune interesul, emulația și simțul datoriei.

Instituția școlară după Guizot

Convingerile pedagogice nu erau suficiente, mai trebuia și ca ele să fie concretizate din punct de vedere administrativ. Producția normativă a Restaurației, mai puțin abundentă decât cea a Revoluției, nu fusese însă nicidecum și mai eficientă: obligația de a posedă un brevet inferior pentru a putea predă într-o școală primară nu era nici pe departe respectată, iar examinarea candidaților, organizată oarecum la întâmplare, profitînd de trecerea prin localitate sau prin regiune a inspectorului școlar, nu le garanta decât prea puțin competența. În primii ani, administrația încurajase în mod discret învățămîntul mutual, care nu putea aduce nici un remediu situației școlilor de țară. În sfîrșit, influența clerului rămînea cu atît mai incisivă, cu cît, în multe cazuri, nu era compensată de supravegherea comitetelor locale, adesea incompetente sau indifferente. Abia începînd cu 1828, cu puțin înainte de iulie – dacă nu punem la socoteală cele două școli întemeiate în 1823 în departamentele Meuse și Moselle –, înființarea de școli în departamente este încurajată în mod sistematic. Trebuie spus că abia în această perioadă Ministerul Învățămîntului, creat în 1824, primește în sarcină învățămîntul primar, încredințat pînă atunci ministrului de Interne. Dîndu-le ca exemplu directorilor Școala din Strasbourg, ministrul îi îndeamnă să convingă prefectii și primarii să contribuie la finanțarea noilor așezăminte.

Aceștia găsesc ascultare în unsprezece departamente și acțiunea întreprinsă se prelungește și după 1830. În raportul pe care îl prezintă în numele comisiei însărcinate cu examinarea proiectului de lege al lui Guizot, Renouard constată că din treizeci și opt de mii de comune, în 1829, paisprezece mii două sute erau lipsite de școli și că acest număr a scăzut cu trei mii în 1832. De asemenea, la această dată există patruzeci și nouă de școli normale.

Un astfel de rezultat este, poate, încurajator, însă insuficient. Ambițiile lui Guizot, însărcinat cu „guvernarea minților”, depășesc cu mult datele statistice, a căror colectare era, la urma urmelor, nesigură pe vremea aceea. Ceea ce nu înseamnă că a neglijat acest aspect al lucrurilor, el urgentînd în 1833 o mare anchetă condusă de 490 de inspectori însărcinați să viziteze „toate școlile din Franța”. Principala sa preocupare este însă aceea de a uniformiza învățămîntul, atît în privința calității, cît și a conținuturilor, în scopul de a reface unitatea națională grav afectată de luptele sociale, religioase și politice, de a-i impune generalizarea pînă la zonele mai îndepărtate ale teritoriului național și de a reconcilia, în sfîrșit, Biserica și școala, oferindu-le totodată învățătorilor cîteva mijloace de apărare în fața preoților.

În acest scop, el obține votarea legii din 28 iunie 1833 „privind organizarea învățămîntului primar”, rămasă în arhivele Ministerului

Învățământului sub numele de „legea Guizot”; textul precizează programul școlii primare care va trebui să predea „învățătura morală și religioasă, cititul, scrisul, bazele limbii franceze și ale aritmeticii, sistemul legal de greutate și măsuri”. El garantează libertatea învățământului și stabilește condițiile de exercitare a profesiei de învățător public sau particular: candidatul trebuie să aibă optsprezece ani împliniți și să prezinte primarului comunei în care vrea să predea o diplomă de capacitate de gradul întâi sau doi și un certificat de moralitate eliberat de primarul sau primarii comunei sau comunelor în care a locuit în ultimii trei ani. Bineînțeles, sînt excluși indivizii care au suferit diverse condamnări.

Școala publică se deosebește de cea particulară nu prin natura laică sau clericală a celui care predă, ci prin sursa de finanțare a acestuia: este considerată școală publică cea finanțată de comună, de departament sau de stat. Fiecare comună este datoră să întrețină cel puțin o școală primară – adică să-i asigure învățătorului o clădire potrivită pentru a locui și a ține ore, pe lângă un salariu fix de două sute de franci –, iar fiecare departament o școală normală primară. Pînă aici textul nu conține nimic nou față de cele precedente. Guizot inovează însă, prevăzînd mijloace de finanțare pentru înființarea sau întreținerea tuturor acestor instituții prin intermediul unei mărimi a impozitelor locale și al unei subvenții furnizate de departament sau de stat pentru suplinirea eventualei insuficiențe a finanțelor locale.

La salariul fix al învățătorului – un fel de minimum garantat al veniturilor anuale – se adaugă taxa școlară, adică retribuția plătită de părinții fiecărui elev și ridicată de acum înainte de către perceptor, lucru care îl scutește pe dascăl de discuțiile uneori dezagreabile cu familiile. De asemenea, școala publică trebuie să-i primească în mod gratuit pe elevii considerați săraci și recunoscuți ca atare de consiliile municipale. Ea va fi supravegheată – de altfel ca și școala particulară – de un comitet comunal constituit din primar sau adjunctul acestuia, care prezidează, preotul sau pastorul și una sau mai multe notabilități din comitetul circumscripției – instanță însărcinată cu încadrarea învățământului public într-o jurisdicție cu o arie geografică mai vastă.

Școala publică a lui Guizot nu este, așadar, nici laică, nici gratuită, nici obligatorie. Nu este laică deoarece, profund credincios, acesta este convins de nevoia de religie a poporului, nu dintr-o perspectivă voltairiană, ci pentru că – scrie el –

deși resimt o adîncă simpatie pentru suferințele materiale ale poporului, am fost atins și preocupat îndeosebi de suferințele sale morale, fiind convins de ideea conform căreia, cu cît ar fi mai vindecător de cele din urmă, cu atît ar lupta mai eficace împotriva celor dintîi și că, pentru a îmbunătăți viața oamenilor, trebuie ca mai întîi sufletul lor să fie atins, curățat și iluminat.

Nu este gratuită deoarece efortul financiar al autorităților locale sau naționale ar fi prea mare. În sfârșit, nu este obligatorie deoarece, conform aceluiași ministru, „orgolioasa sensibilitate a popoarelor libere și puternica independență reciprocă a puterilor pămîntești și spirituale n-ar putea fi împăcate cu această acțiune coercitivă a statului în interiorul familiei”. I s-a reproșat această timiditate; cu toate acestea, francezii dăduseră destul de recent dovezi de „orgolioasă sensibilitate a popoarelor libere”. În plus, experiența insuccesului școlii republicane arăta limpede capacitatea de rezistență a familiilor în fața unei instituții școlare diferite de cea pe care o doreau. Politica lui Guizot în domeniul învățămîntului primar este, înainte de toate, o politică de ofertă: în primul rînd cantitativă, extinzînd prezența școlii în localitățile din care lipsise pînă atunci, dar și calitativă, impunînd garantarea pregătirii și a moralității învățătorului, deja formulate în precedentele texte rămase fără efect, facilitînd o pregătire sistematică și contacte profesionale în școlile normale departamentale. În mod judicios însă, această îmbunătățire calitativă tinde mai curînd să amelioreze bine cunoscuta „școliță” decît să o transforme în mod radical.

Comitetul de circumscripție este cel care numește învățătorii la propunerea consiliilor municipale, numire ce trebuie confirmată de către ministrul Învățămîntului, care îi învestește, după care aceștia pot să depună jurămîntul și să se instaleze în școlile lor. Pentru prima dată de la crearea Universității, învățătorul de școală comună devine membru – fără îndoială, cel mai umil – al acestei instituții; cîștigul este mai puțin neînsemnat decît pare: această afiliere înseamnă intrarea într-o puternică corporație universitară și intelectuală. Toate dispozițiile se aplică și membrilor de congregații atunci cînd organizează școli publice, lucru care se întîmplă destul de des.

Însă activitatea lui Guizot în domeniul învățămîntului prezintă și alte cîteva particularități care i-au conferit forța și caracterul său cu adevărat întemeietor: în primul rînd, înseamnă un text aplicat, fapt care ar ajunge pentru a-l deosebi de imensa majoritate a celor care l-au precedat. Ministrul Învățămîntului nu se sfiește să apeleze la prefecti pentru ca aceștia să impună aplicarea legii sale în unele comune uneori reticente. El deschide un buget de subvenționare care va crește rapid și creează un organism specializat pentru inspectarea școlilor primare.

Începînd cu legea Guizot și sub supravegherea prefectilor și a directorilor, progresele cantitative ale învățămîntului primar sînt destul de rapide. Rezistențele locale pot fi puternice, iar învățătorul impus de către prefect unei comune reticente nu este întotdeauna bine primit. Cu toate acestea, una dintre principalele trăsături ale politicii lui Guizot în domeniul învățămîntului public rămîne aceea de a impune școala fără a afirma obligativitatea ei. El le-o reamintește deputaților strînși pentru a-i vota legea:

Nu vă temeți că masele ar putea veni să vă ceară în mod violent să le instruiți, să le înălțați la o stare morală și intelectuală superioară celei în care se află. Ele ignoră această nevoie și trebuie învățate că ea există și că vor avea de câștigat dacă o vor satisface.

Trebuie spuse totuși câteva cuvinte și despre lacunele legii Guizot, în primul rînd despre aceea – esențială – a oricărei dispoziții privitoare la învățămîntul feminin. Călugărițele vor putea preda pe baza unei simple scrisori de ascultare a maicilor superioare – document ale cărui criterii de acordare par să fi fost mult mai puțin constrîngătoare decît cele impuse membrilor de congregații masculine, cărora li se pretinde o diplomă. Cu toate acestea, alfabetizarea fetelor face progrese în secolul al XIX-lea, poate și pentru că multe dintre școlile de țară sînt mixte.

O carieră intelectuală pentru popor

Viitorii învățători ai lui Guizot sînt înainte de toate, de altfel ca și cei care i-au precedat în această carieră, copii din popor, chiar dacă această generalizare este oarecum repusă în cauză de o serie de studii recente: se pare că, în special în Bretagne, recrutarea elevilor pentru școala normală din Rennes s-a făcut mai degrabă din rîndurile micii burghezii a marilor tîrguri decît din cele ale populației rurale. Poate însă că severa întîrziere școlară de care regiunea încă mai suferă la jumătatea secolului al XIX-lea explică, cel puțin în parte, diferența: atîta timp cît învățămîntul primar nu a pătruns pînă în satele cele mai îndepărtate, în mediile cele mai defavorizate – unde de altfel preotul, în acest ținut profund catolic cu excepția cîtorva zone, nu-și prea încurajează tinerii enoriași să devină învățători laici –, copiii analfabeți nu au nici o șansă să fie atrași de „cariera intelectuală” oferită claselor muncitoare, conform expresiei lui Guizot. În ansamblu totuși, se pare că cea mai mare parte a elevilor-dascăli proveneau din mediile populare.

Tinerii candidați trebuiau să aibă cel puțin șaisprezece ani, să obțină un certificat de bună purtare și unul medical și să dovedească, supunîndu-se unei examinări, că posedă suficiente cunoștințe pentru a putea urma cu folos cursurile instituției. Aceste cunoștințe, care astăzi ni se par modeste, erau destul de importante față de calitatea învățămîntului primar din epocă: o bună stăpînire a cititului și scrisului, noțiuni elementare de gramatică franceză și de aritmetică, o bună pregătire religioasă. În sfîrșit, examinatorii încearcă să evalueze și „aptitudinile candidaților, caracterul lor, gradul de inteligență și talentul”. Examinatorii erau numiți de ministru la propunerea rectorului academiei. O dată admiși în școala normală, majoritatea elevilor își puteau urma studiile grație burselor fie parțiale, fie integrale, finanțate de către comune, departamente sau Universitate. Se angajau

astfel să lucreze în învățământul primar public timp de zece ani, în caz contrar trebuind să plătească cheltuielile și să-și îndeplinească serviciul militar.

De altfel, această carieră „intelectuală” nu este definită ca atare decât prin opoziție cu profesiile presupunând efort fizic: pe întreaga durată a secolului al XIX-lea se desfășoară o interminabilă dezbatere privind întinderea cunoștințelor ce trebuie oferite poporului. E nevoie de strictul necesar, fără nimic din acel prisos care, „declășându-i” pe posesorii de diplome, ar avea consecințe nefaste asupra păcii sociale. Căci învățătorul acestei epoci nu este un agent al acelei meritocrații căreia Condorcet i-a schițat filosofia de permeabilitate socială. Între învățământul primar și cel secundar nu există aproape nici o punte de legătură: dascălul contribuie la „guvernarea minților” reproducând strict structura socială, mobilitatea fiind percepută aproape ca subversivă.

O asemenea concepție nu putea să nu se răsfrîngă asupra formei și conținutului pregătirii viitorilor învățători din școlile normale: programele sînt riguros studiate pentru a nu oferi decât elementele de bază ale materiilor care nu figurează în programul învățământului primar. Chiar dacă se admite că cel care îi învață pe alții trebuie să știe mai mult decât ceea ce predă, orice disproporție este evitată. În textele regulamentelor cel puțin, cunoștințele indispensabile pentru elevii-dascăli, viitori predicatori ai catehismului, cuprind învățătura morală și religioasă alături, bineînțeles, de istoria sfîntă. Ei își perfecționează modul de a citi și de a scrie – caligrafia fiind pe vremea aceea o adevărată știință –, învață gramatica franceză și aritmetica, inclusiv sistemul metric, desenul tehnic și topografia, primesc noțiuni de fizică, muzică și gimnastică, precum și elemente de geografie și istorie – în special în ceea ce privește Franța.

Începînd cu anul trei, elevii-dascăli începeau să urmeze cursuri de pedagogie – adesea foarte nesatisfăcătoare – pe care trebuiau să le pună în aplicare într-o școală primară anexată celei normale sau, în lipsa ei, într-o școală din oraș. Aceste școli de aplicație erau adesea școli mutuale, fapt ce avea cel puțin meritul de a le arăta viitorilor învățători – chiar și celor care se pregăteau să predea în școli de țară, unde o astfel de metodă era inaplicabilă – funcționarea învățământului simultan. În sfîrșit, atunci cînd reușeau să treacă examenul de la sfîrșitul fiecărui an, apoi pe cel, temut, de diplomă, își căutau o școală în departamentul lor.

Chiar dacă datorită condițiilor locale nu toate școlile normale funcționau în perfectă conformitate cu acest model, ele se apropiau suficient de acesta pentru ca instituția să aibă efectul scontat în privința uniformizării nivelului de pregătire a tinerilor dascăli. Totuși, numărul normaliştilor rămîne insuficient pentru a putea acoperi toate școlile noi sau deja existente: ei sînt în număr de 4 417 în 1840 și de 6 917 în 1846. În raportul său din 1834, Guizot constată că în Franța ar

trebui să existe 34 001 școli primare și că cel puțin 5 244 dintre ele nu ar putea să beneficieze de un învățător calificat. Mulți dintre vechii învățători au rămas pe posturile lor, fie că își primiseră diploma înainte de 1833 – în 1834, 27 192 dintre ei se găsesc în această situație –, fie că o obținuseră ulterior. De altfel, școlile normale organizează și un fel de pregătiri complementare sau de reciclări, special pentru ei, iar supravegherea prefectilor și a inspectorilor din învățământul primar contribuie la lenta eliminare a învățătorilor incapabili sau leneși. În 1850 nu va mai exista nici unul.

Tinerilor proaspăt ieșiți de pe băncile școlii normale sau cel puțin proaspeți posesori ai diplomei trebuie să li se găsească o școală în care să predea. Chiar dacă se înregistrează evoluții favorabile în această privință, starea localurilor școlare este departe de a fi satisfăcătoare: în 1834, din cele aproximativ 34 000 de comune care ar trebui să aibă o școală, doar 10 316 sînt proprietare ale acesteia, fapt ce nu se răsfrînge de altfel asupra calității clădirii sau a mobilierului. În 1840, aceste comune sînt în număr de 37 295 – fără îndoială, o parte din ele renunțaseră la regrupări –, dintre care 17 426 de comune proprietare, iar 17 768 chiriașe ale localului școlii. Cu excepția citorva cazuri rare, latrinele și curțile acoperite nu au apărut încă. Școala din secolul al XIX-lea va trebui să aștepte pînă la cea de-a III-a Republică pentru a înceta să mai fie adesea prost instalată, prost încălzită și aerisită, prost luminată și prost mobilată. În multe cazuri, tabla este un lux de neînchipuit. Un învățător povestește că, pentru a avea una, a trebuit să acopere cu cerneală neagră o scîndură foarte netedă. Mesele și scaunele au adesea forma unor bănci, și acelea în număr insuficient, iar tăblițele de ardezie sînt departe de a se găsi pretutindeni. Totuși, aproape în fiecare clasă, chiar rudimentară, se întîlnesc două obiecte: crucifixul agățat pe perete și postamentul dascălului.

Acesta din urmă trebuie, așadar, să dea adesea dovadă de o bogată imaginație pedagogică pentru a suplini lipsurile din dotare. El trebuie să le suplinească și pe cele ale elevilor săi; și în acest caz, se impune diversitatea situațiilor și este foarte greu de comparat viața dascălului din est și din nord cu aceea a învățătorului din Bretagne, Auvergne sau Landes: școlarii diferă după cum au ca limbă maternă franceza sau un dialect apropiat, trăiesc într-o regiune bogată și aparțin unor familii care se bucură de o avere modestă, după cum înșiși părinții lor au trecut prin școală sau, dimpotrivă, locuiesc într-un ținut sărac ori provin din medii sărace și analfabete.

Ca și avantajele, handicapurile se însumează și excelentul Regulament al școlilor primare din 1834 nu poate fi aplicat absolut pretutindeni. Cum ar putea fi aplicată metoda simultană și făcute să funcționeze grupele pe niveluri cînd copiii aduc la școală cele mai diferite cărți pentru a sluji drept manuale? Ce s-ar mai putea face atunci cînd absenteismul școlar este încă o boală cronică și o piedică serioasă în

calea menținerii „diviziunilor”, truda copiilor contribuind la întreținerea familiilor. Plîngerile învățătorilor privind greutățile impuse de condițiile de învățămînt se mai aud încă în momentul anchetei din 1861.

Totuși, situația lor materială și financiară s-a mai îmbunătățit: garanția veniturilor pe care le-o dă salariul fix de două sute de franci pe an îi asigură cel puțin că nu vor muri de foame, iar taxa școlară vine să îl completeze. Cel puțin aceasta este intenția legislatorului. Cu toate acestea, în multe cazuri sărăcia este prezentă sau cel puțin amenințătoare pentru învățător. „Cîștigă mai puțin decît un muncitor”, notează cu părere de rău un inspector. Or, desigur, politica lui Guizot constă în atragerea în învățămîntul primar a copiilor din popor, însă și a celor provenind din mica burghezie, făcînd din aceasta o profesie suficient de atrăgătoare. În plus, la țară, dascălul reprezintă fațada învățămîntului, iar acolo rareori i se iartă sărăcia – oricît ar fi ea de demnă de respect –, în special unuia care este altfel, care știe mai multe și nu muncește cu brațele.

Postul de secretar al primăriei – pe care îl ocupă foarte adesea – nu îi aduce în majoritatea cazurilor decît o completare destul de subțire a veniturilor, el trebuind să asiste fără a putea interveni la discutarea bugetului școlii, a propriului său salariu, a eventualelor reparații la clădirea școlii sau a îmbunătățirii mobilierului. Ajutor al primarului, el rămîne, cu sau fără voia lui, și ajutor al preotului: cel care predă catehismul este dascălul, preotul mulțumindu-se să supravegheze această activitate. Tot dascălul este cel care cîntă la strună, uneori chiar și cel care mătură biserica ori sapă mormintele.

Fapt deja constatat în țările de cultură germanică, instituționalizarea pregătirii dascălilor și confirmarea ei printr-o diplomă au pretutindeni efecte pozitive asupra vieții învățătorilor, aducîndu-le tocmai ceea ce le lipsea: o anumită conștiință a existenței lor colective – aceea a apartenenței la o profesie comună. În Anglia, unde lupta dintre Biserică și stat pentru învățămîntul elementar luase o formă ușor diferită – cea a luptei dintre reprezentanții Bisericii anglicane reușiți sub egida unei *National Society* [Societatea Națională] și cei ai altor culte alcătuind *British and Foreign School Society* [Societatea Școlară Britanică și Străină] –, autoritățile sfîrșesc prin a se preocupa și ele de această problemă. În 1833, ieșind timid din reținerea sa tradițională, statul britanic votează prima subvenție destinată construirii de școli: 20 000 de lire ce urmează să fie repartizate localităților hotărîte să ia asupra lor jumătate din cheltuielile corespunzătoare. În 1839, administrarea acestor fonduri prilejuiește înființarea unui comitet, predecesorul a ceea ce mai tîrziu va fi Ministerul Învățămîntului. Primul secretar al comitetului, Kay-Suttleworth, a deschis o școală normală la Battersea, în 1840. Cele două mari societăți rivale se preocupaseră amîndouă de pregătirea dascălilor și fiecare avea propria ei instituție. Pregătirea profesională a învățătorilor englezi a fost

sistematizată însă abia în 1834, sub forma școlilor de dascăli: de la treisprezece la optsprezece ani, elevii urmează o ucenicie la sfârșitul căreia un examen îi autorizează să fie primiți în mod gratuit într-o școală normală. O dată înzestrați cu o diplomă de capacitate la încheierea studiilor, ei aveau dreptul la un salariu mai ridicat decât al celorlalți învățători și la o pensie.

1848, o primăvară politică

În 1848, oricât ar părea de puțin pregătiți pentru a-și face intrarea în politică, învățătorii se văd totuși antrenați în această direcție, atât datorită circumstanțelor, cât și opțiunii personale, într-un anumit număr de cazuri. În Germania, Revoluția are drept consecință reunirea Parlamentului din Frankfurt și, o dată cu ea, aceea a adunărilor de dascăli care se ridică împotriva tutelării de către Biserică și cer o singură școală, neutră din punct de vedere religios. În Anglia, mișcarea chartistă atrage și ea un anumit număr de învățători.

În Franța, situația este puțin diferită. La fel ca în țările învecinate, cu puțin înainte de 1848, învățătorii începuseră să se reunească timid în societăți de ajutor reciproc care se angajau să aibă grijă de membrii lor și de familiile acestora în caz de invaliditate sau deces; cea dintâi, care pare să nu fi avut deloc succes, datează din 1831. Un ziar înființat de un învățător particular în 1845, *L'Écho des instituteurs* [Ecoul institutorilor], exprimă opiniile și revendicările unora dintre ei, între alte articole cu caracter profesional sau pedagogic. Dascălii cer o mai bună supraveghere a învățământului congregațional, o îmbunătățire a salariilor și crearea unei autentice „carriere”, un statut de independență și inamovibilitate care să îi pună la adăpost de certurile și rivalitățile rurale.

În 1847, unul dintre corespondenții ziarului relansează ideea unei asociații; revoluția din februarie 1848 împiedică dezvoltarea proiectului, însă la nivel departamental apar o serie de asociații. Începutul revoluției le este deosebit de favorabil dascălilor. Imitînd Marea Revoluție, 1848 nu putea să uite rolul-cheie al învățământului primar și una dintre primele griji ale ministrului Învățământului va fi aceea de a-și apropia învățătorii.

Acesta a făcut apel la devotamentul lor în vederea alegerilor din 23 aprilie pentru Adunarea Constituantă, organizate conform principiului sufragiului universal: trebuie explicate miza și modul de desfășurare a scrutinului, într-un cuvînt, să li se facă o adevărată instruire civică tuturor acestor noi alegători dintre care o bună parte sînt analfabeți. Învățătorilor de țară le revine sarcina de a ține seara conferințe în sălile golite de copii tocmai pentru a-i primi pe adulți. Această corvoadă a cursurilor pentru adulți, pe care unii învățători erau deja obișnuiți

să le țină la sfârșitul zilei, nu putea să placă tuturor. Mai cu seamă pentru că, așa cum observa cu înțelepciune unul dintre ei, obișnuieți cum sînt să se țină departe de certurile satului și să nu ia parte la ele, le va fi foarte greu să respecte o anumită neutralitate, să nu se coboare niciodată la nivelul considerațiilor personale și să nu lase să li se ghicească opiniile. Comisarii Republicii, trimiși de către guvernul provizoriu în departamente pentru a-i înlocui pe prefecți și a insufla un spirit republican, îi adună pe învățători în prefecturi pentru a-i chema la îndeplinirea acestor sarcini. Destul de frecvent, li se cere, de asemenea, să-și exprime dorințele în ceea ce privește învățămîntul public.

Ca răspuns la aceste presante apeluri ale tinerei Republici s-au întîlnit toate atitudinile posibile, de la abținerea prudentă pînă la activismul republican sprijinind energic candidații noii puteri, trecînd prin conferințe neutre ce nu luau atitudine nici într-un sens, nici în celălalt. În ciuda îndemnului ministrului, cei care candidează la alegeri sînt foarte puțin numeroși. Cu toate acestea, după tragicele evenimente din iunie, înăbușite în sînge, ei vor fi aceia împotriva cărora se va întoarce opinia publică, fiind acuzați de propagandă socialistă și de agitație politică. Dincolo de nevoia de a găsi un țap ispășitor, se poate vedea în această învîpuiere și un succes parțial al politicii lui Guizot: în ochii publicului, învățătorul a devenit imaginea emblematică a omului din popor modest instruit, așadar, influent față de concetățenii săi. 1848 a pictat însă această imagine liniștitoare în culorile republicanismului, transformînd-o astfel în una dintre întruchipările „intelectualului” sărac și revoltat, sortit unei frumoase cariere.

Zilele care vor urma vor aduce o rapidă schimbare de ton: dacă în iulie Adunarea votează un credit de 1 100 000 de franci pentru a mări veniturile minime (salariu plus taxe școlare) ale învățătorilor la 600 de franci, iar ale învățătoarelor la 400 de franci, ministrul Carnot va trebui, în schimb, să demisioneze încă înainte de alegerile prezidențiale din decembrie 1848, marea lege școlară progresistă pe care o inițiasc căzînd în uitare. Votată pe 15 martie 1850, legea Falloux, intitulată astfel după numele succesorului său, întărește supravegherea școlii de către cler și confirmă autoritatea prefecților asupra învățătorilor. Același fenomen se produce, de altfel, și în Germania, unde decretul lui Stiehl din 1854 întăresc supravegherea exercitată asupra dascălilor și măresc partea revenind instruirii religioase.

Ceasul epurărilor a sunat însă încă înainte de aceste evenimente: *L'Écho des instituteurs* împreună cu un alt ziar de aceeași orientare, *L'Émancipation de l'enseignement* [Emanciparea învățămîntului] – despre a căror difuzare nimeni din epocă nu pare să aibă nici cea mai mică idee precisă –, servesc drept pretext. Comisia extraparlamentară însărcinată cu pregătirea legii Falloux își atribuie rolul de tribunal și întreprinde o anchetă care se ocupă atît de condițiile de trai ale învățătorilor, cît și de activitățile lor politice. Acuzațiile, așa cum le

prezintă unul dintre apărătorii lor, inspectorul general, pot fi rezumate astfel: „1. orgoliu și aroganță; 2. ostilitate față de preot; 3. tendința de a răspîndi doctrine dăunătoare”.

Dincolo însă de subtilele raționamente ale comisiei, represiunea începe la nivel local, unde învățătorii sînt destituiți sau suspendați, uneori pe baza unui simplu denunț. O mică lege privitoare la numirea și destituirea învățătorilor, votată pe 11 ianuarie 1850, le pune soarta în mîinile prefectilor: 4 000 de învățători publici vor fi sancționați. Mulți dintre ei vor fi discret reintegrați în primii ani ai celui de-al II-lea Imperiu.

În sfîrșit, o a doua represiune îi lovește mai tîrziu, după lovitura de stat din 2 decembrie 1851: 261 de învățători și învățătoare sînt arestați sau urmăriți în justiție. Cîțiva sînt deportați. Cu toate acestea, dacă se compară cele două cifre – 4 000 de destituiți și 261 puși sub acuzare – cu marea masă a învățătorilor publici și particulari, aproximativ 60 000, se observă relativa insignifianță a activismului politic de care era acuzat întregul corp. Totuși, aceste prime și timide tatonări ale unei sensibilități politice și totodată corporative prefigurează dezvoltările ulterioare ale mișcării sindicale din învățămînt.

Să dea Dumnezeu să înțelegem că, astăzi, o lege a învățămîntului nu poate fi decît o lege provizorie, și nu una definitivă, că peste zece ani va trebui neapărat să o refacem și că acum trebuie doar să răspundem nevoilor celor mai apăsătoare, dînd o confirmare legislativă cîtorva probleme cu neputință de contestat. Cu siguranță, în această privință dascălii francezi ar fi căzut de acord cu Victor Cousin, cel care, în primăvara lui 1831, trimitea rapoarte ministrului Învățămîntului asupra sistemului școlar german.

De altfel, în țările Europei Occidentale și de Nord, această perioadă de profundă transformare a societății este însoțită de o importantă evoluție a funcțiilor dascălului. În esență, măsurile juridice sau legislative care o însoțesc au caracterul puternic pragmatic preconizat de Cousin, chiar dacă nu uită să afirme cîteva mari principii generale. Cu toate acestea, excluzînd Anglia, organismul ce ia naștere pe continent nu este școala, care exista deja într-o formă sau alta în mai multe locuri, ci instituția școlară: cu alte cuvinte, un organism mai mult sau mai puțin centralizat, uniformizat și ierarhizat. Conducătorul acestei noi instituții a devenit un învățător pregătit, supravegheat și controlat, chiar dacă rămîne dependent – aproape la fel ca înainte – de autoritățile locale. Sarcinile sale au evoluat pe nesimțite: contribuind la „guvernarea minților” și la pacificarea societății, el predă atît catehismul, cît și cunoștințele practice. Veniturile îi rămîn mici, iar condiția – dificilă, însă mai puțin precară decît înainte. Dascălul din Vechiul Regim care le arăta „politețea puerilă și onestă” cîtorva țărănuși adesea neîncrezători s-a transformat pe nesimțite, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, într-un învățător care-și ține ora de pregătire civică și morală în fața unor urmași ai elevilor celui dintîi.

Referințe bibliografice

- Bowen James, *A History of Western Education*, vol. III: *The Modern West: Europe and the New World*, Londra, Methuen & Co., 1981
- Cousin Victor, *De l'instruction publique dans quelques pays de l'Allemagne et particulièrement la Prusse*, 2 vol., Paris, Pitois-Levrault et Cie, 1840.
- Frijhoff W. (coord.), *L'Offre d'école. Éléments pour une histoire comparée des politiques éducatives au XIX^e siècle*, Colloque de l'Association Internationale pour l'histoire de l'éducation, Paris, Publications de la Sorbonne, Institut National de Recherche Pédagogique, 1983.
- Furet François, Ozouf Jacques, *Lire et écrire, l'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977.
- Gontard Maurice, *La question des écoles normales primaires de la Révolution de 1789 à nos jours*, Toulouse, Institut Pédagogique National, s.d.
- Mayeur François, *De la Révolution à l'école républicaine (1789-1930)*, vol. III *din Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, sub conducerea lui Louis-Henri Parias, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1981.
- Mialaret Gaston, Jean Vial (coord.), *Histoire mondiale de l'éducation*, vol. II: *De 1515 à 1815*, vol. III: *De 1815 à 1945*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- Reboul-Scherrer Fabienne, *La vie quotidienne des premiers instituteurs, 1833-1882*, Paris, Hachette, 1989.
- Brian Simon, *Studies in the History of Education, 1780-1870*, Londra, 1964.
- David Wardle, *English popular education, 1780-1970*, Londra – Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

MEDICUL

Giorgio Cosmacini

Filosofia naturii și știința medicinei

Veacul nostru – scria în 1858 Ippolito Nievo – s-a ivit pe lume într-un mod foarte bizar: a ținut să le dea o lecție înaintașilor și să arate că, pentru cine caută noutatea cu orice preț, roadele nu lipsesc niciodată. Într-adevăr, el a răsturnat toate *sistemele*, toate raționamentele care istoveau mințile cu cincizeci de ani în urmă și, cu aceiași oameni, și-a pus în minte să atingă scopuri complet opuse. Numeroși au fost apoi *empiricii* [...] ¹.

Chiar unui martor al vremii neinițiat în mod special într-ale filosofiei, cum era octogenarul protagonist al *Confesiunilor unui italian*, coordonatele filosofice ale primilor ani ai secolului al XIX-lea îi apăreau limpezi: o neosistematică demolatoare a aceluia *esprit de système* al veacului al XVIII-lea, contrabalansată de un răspîndit empirism. Epoca numită „a Romantismului” părea să se fi desfășurat între cei doi poli opuși: speculația metafizică și autoevidența empirică, cu atât mai mult în domeniul acelei științe nou-născute – *biologia*, botezată astfel de Gottfried Reinhold Treviranus în 1802 – care părea, chiar dacă nu era, brusc desprinsă de trunchiul numit *Naturphilosophie*. Dacă „filosofia naturii” era „o metafizică neoplatonizantă” cu o concepție asupra lumii „unitară și vitalistă”, noua „știință a vieții” nu depășea „cu mult ipoteza sau observația și intuiția genială” ².

Romantica „rațiune sensibilă”, la care tânărul Hegel, viitor constructor al unei complexe și articulate enciclopedii a științelor, recursese spre a înlocui luminista „rațiune abstractă” în opera de construcție enciclopedică, funcționa ca o placă turnantă epistemologică între abordarea faptelor naturale prin intuiție și observație și speculația rațională asupra aceluiași fapte ³. Pentru tânărul Hegel, *abstracție* însemna închiderea savantului în „cabinetul naturalistului, care înșiră, urmînd un unic scop (acolo unde natura a înmănunchat într-o legătură armonică o infinită multiplicitate de scopuri), insectele ucise, plantele uscate, animalele îmbălsămate sau conservate în alcool”. *Sensibilitate* însemna, dimpotrivă, raportarea la „cartea vie a naturii” după „modul în care fiecare ființă vie – plantele, insectele, păsările, celelalte animale – își trăiește propria viață, își satisface nevoile, se împerechează, pe scurt, face tot ceea ce este în legătură cu speciile vii” ⁴.

Pagina hegeliană este în măsură să traseze *ab initio* strînsele raporturi întreținute de filosofii idealismului german cu naturalismul.

Filosofia naturii și știința medicinei le puneau acestora probleme stringente la răscrucea dintre veacurile al XVIII-lea și al XIX-lea, mai cu seamă doctrina elaborată de medicul scoțian John Brown și răspîndită în Germania de un medic de succes, Melchior Adam Weichard, și de un destoinic literat cu preocupări multiple, discipol al lui Lavoisier, Christoph Girtanner.

Brown, profesor la Edinburgh, mort în 1788, la cincizeci și doi de ani, elaborase o neosistematică întemeiată pe un empirism brut, tocmai în sensul pe care n-ar fi scăpat prilejul să-l evidențieze, inversînd importante conotații filosofice din perioada romantică, înțeleptul octogenar al lui Nievo. În dorința lui de „a face ca Newton”, Brown pretinsese de fapt că preluase metoda newtoniană în investigarea și explicarea fenomenelor; de aici recurentul său apel la Bacon și la „filosofia sănătoasă”, adică la metoda empirico-experimentală. Dar el era departe de a aplica la științele vieții metodologia proprie empirismului anglo-scoțian. *Excitabilitatea*, definită de el ca proprietate fundamentală a fapturilor vii și comparată cu newtoniana forță de atracție universală, fusese văzută ca un „adevăr de fapt universal” dotat cu autoevidență empirică, și nu ca un principiu explicativ ce s-ar fi cuvenit supus, la rîndul său, interpretării. Excitabilitatea browniană, departe de a deveni o proprietate fiziologică dovedită experimental, rămăsese astfel o „forță axiomatică”⁵, o esență metafizică.

Chiar cu acest viciu de start, excitabilitatea susținea întregul sistem. Posedată de creier și de nervi, se considera că devine din pasivă activă prin acțiunea de stimul exercitată de mediu sau de conținutul unor cavități ori canale din organism: aer, alimente, sînge. Această activare (sau excitare) era viața: „o stare forțată”⁶. Bolile constituiau o diminuare a excitației vitale, fie prin carență de stimul – „astenienă directă” –, fie printr-un răspuns scăzut la stimuli din partea unui organism epuizat de o precedentă stimulare excesivă – „astenienă indirectă”; numai într-un procentaj redus ele corespundeau unei excitații sporite – „hiperstenie”.

Simplificarea patologiei se reflecta în simplificarea clinicii. Diagnosticul făcea abstracție de simptome, considerate manifestări polimorfe înșelătoare ale unei condiții sau dispoziții patologice – „diateză” – care, dimpotrivă, trebuia evaluată în grade de astenie sau (hiper)stenie, cu criteriu *ex adiuvantibus*, adică stimulînd organismul cu doze gradual crescătoare de substanțe excitante – eteri, camfor, vinuri, dușuri „scoțiene” – sau contrast stimulante – flebotomie – pînă la saturarea presupusului excedent morbid, respectiv astenic sau (hiper)stenic. Și opiul era un stimul: el acționa într-o măsură atît de remarcabilă încît epuiza excitația vitală, provocînd indirect astenia cu sedație aparentă.

Rezumată în aceste cîteva propoziții, doctrina browniană – sau „brunoniană”, cum se mai numea, după numele latinizat al autorului său – se răspîndise rapid în cam toată Europa, în ultimul deceniu al

secolului al XVIII-lea, mai cu seamă în Germania și Italia. Dincolo și dincoace de Alpi, brownismul sau brunonismul își dezvăluia ambivalența sau ambiguitatea între un empirism declarat și un apriorism speculativ profesat. Nu întâmplător, el era asimilat în egală măsură atât de medicii transalpini, a căror medicină se inspira din *Naturphilosophie*, cât și de medicii cisalpini, a căror medicină, în Italia napoleoniană și mai apoi în Italia Restaurației, se inspira (ori cel puțin așa se credea) din senzualismul așa-numiților *idéologues*⁷.

Brownism și idealism german

Doctrina lui Brown se înfățișa ca „o [atot]cuprinzătoare schemă de viață, concepută așa cum procedase Newton pentru mișcările planetelor: explicându-le în termenii unui principiu unitar”⁸. Mai mult decât manifestările diferitelor boli, ea pretindea să explice boala în general, prezentându-se ca o teorie a vieții adevărată aprioric, făcând abstracție de eventualele aparente dezmințiri provenind din observarea unor fapte disperate. Experiența contingentă și multiplă nu era considerată capabilă să garanteze necesitatea și universalitatea unei explicații pe care doar speculația părea să o poată asigura. Doctrina browniană venea astfel să așeze „premisele *a priori* ale unei științe a medicinei”⁹. Ea diferea de ceea ce numim astăzi o teorie modernă prin faptul de a nu fi conjecturală și confutabilă. Prin această falsificabilitate negativă, ea avea o afinitate formală și de conținut cu speculația pe care se sprijinea, în aceiași ani, medicina germană, răătăcită în „speculații himerice despre *vis vitalis*”. Însă împotriva mării himere a „forței vitale” și a vitalismului animist reacționa, paradoxal, chiar în numele lui Brown, medicul Andreas Röschlaub, clinician la Spitalul din Bamberg. Röschlaub afirma că excitabilitatea browniană

nu era o calitate ocultă utilizată pentru a ieși din încurcătură, căci ea se dovedea întemeiată pe legi ale corpurilor vii cunoscute inductiv, ca un principiu care le conferă unitate și necesitate și care, departe de a furniza un pretext de încetare a analizei empirice, furniza temeiul pentru o sporire a experienței.

Dacă excitabilitatea „ca un concept *a priori*, nu e[ra] extrasă din experiență”, ea constituia în schimb un „principiu de unitate transcendentă sub care trebuie organizată multiplicitatea experienței”¹⁰.

Prin intermediul lui Röschlaub, ale cărui cursuri le urmasse la Bamberg, Schelling se apropiase admirativ de brownism. „Tocmai de acest principiu depinde, evident, marea problemă legată de modul cum se poate acționa asupra organismului”, scrisese el, adăugînd: „de această chestiune depinde apoi dacă, de pildă, arta vindecării poate fi redusă

la propriile principii, dacă, altfel spus, poate fi înălțată la rang de artă adevărată¹¹. Pentru ca medicina să poată deveni o știință – „artă adevărată”, în limbaj romantic –, trebuia să se înțeleagă cum și de ce un organism, îmbolnăvinduse, putea să devină diferit de sine ca urmare a stimulilor externi și, în același timp, să rămână egal sieși independent de acești stimuli. De fapt, organismul era astfel: autonom față de mediu și dependent de acesta, invariabil și variabil.

În această interpretare a lui Schelling, teza lui Brown despre omogenitatea dintre „starea de sănătate” și „starea de boală” – „două stări considerate cândva foarte diferite, aproape opuse una față de cealaltă și diferențiate cu ridicolele apelative *naturală* și *nenaturală*”¹² – nu constituia numai o afirmare a unei continuități fiziopatologice între sănătate și boală, ci reprezenta și intuirea genială a activității organice ca activitate homeostatică, fiind o „normă ce se menține prin presiunea constantă a unor cauze ce tind să genereze devieri de la ea”, o „regulă ce se manifestă prin riscul continuu de a fi încălcată”, o „coincidență de autodeterminare și heterodeterminare într-un sistem care se conservă într-un schimb de acțiune cu mediul”. Reprezenta „aplicarea modelului Eului fichtean la concepția asupra naturii”¹³.

Brownismul îi pusese probleme lui Fichte: „filosofia lui Fichte și medicina lui Brown trimit una la alta într-o manieră nonextrinsecă”. Îi pusese probleme lui Schelling: „medicina browniană și filosofia transcendentală se pun în lumină reciproc în sistemul lui Schelling”¹⁴. Și îi puneau probleme lui Hegel: Hegel matur îi recunoștea brownismului meritul de a fi „contribuit din plin la lărgirea ideilor privitoare la boli și la mijloacele de vindecare, dincolo de simplul particular și specific, și la recunoașterea, în unele și în celelalte, mai curînd a universalului ca fiind esențial”¹⁵.

Hegel îi recunoștea brownismului un mare merit: acela de a se fi străduit să depășească cazuistica clinică și eclecticismul terapeutic al vremii și de a fi încercat să practice o pătrundere teoretică a conceptelor medicale – viață, moarte, sănătate, boală, predispoziție la boală –, exercitînd o legitimă și necesară funcție filosofică în cadrul medicinei. Totuși, același Hegel nu uita să-l critice pe Brown pentru „formalismul gol”¹⁶ și pentru faptul că acest formalism îl orbise, făcîndu-l să afirme: „o ipoteză speculativă ar putea avea, la o scară mai amplă, o funcție similară celei a unei ipoteze empirice”¹⁷; dar s-a văzut, în această privință, cît de condiționat ideologic era Brown și cît de incapabil de a diferenția, dincolo de aparențe, între definiție și explicație, între speculație și empirism.

Medicina romantică

Röschlaub – și, împreună cu el, celălalt medic primar al spitalului, Adalbert Friedrich Marcus – era unul dintre cei mai de seamă exponenți ai medicinei romantice (mai ales ai aceleia născute din elaborările doctrinare ale doctrinei browniene): o medicină compozită, cu numeroase aporturi speculative și empirice¹⁸.

Romantismul, în general, nu se exprima numai în sensul reductiv, general acceptat, indicînd o ideologie culturală sau o atmosferă literară; el se exprima și în sensul, mai larg și mai profund, indicînd o adevărată *Weltanschauung* inspiratoare a gîndirii și făptuirii omului în lume, prin urmare viziunea sa asupra naturii, teoriile sale asupra vieții, concepțiile sale asupra bolii, practicile sale de îngrijire sau de redobîndire a sănătății. Pe lîngă aceasta, în domeniul specific medico-natural, Romantismul german nu se exprima numai în formulele împrumutate de brownism filosofiei idealiste; existau și alte concepte și valori care inspirau teoriile și practicile medicale ale epocii romantice.

Acea *Naturphilosophie* a lui Lorenz Oken și a tuturor celor ce făceau parte din același climat filosofic reprezenta un soi de viziune panteistă care vedea în natură nu o lume inferioară modelată mecanicist, ci un univers însuflețit intim și aflat într-o continuă transformare, conform unei paradigme dinamico-istorice. Ea teoretiza unitatea-totalitate a naturii și funcționarea sa prin contrarii, într-o tensiune polar-dinamică articulată într-o înlănțuire de momente triadice: „cu toții recunoșteau cele trei trepte ale ființei, mișcarea eternă a totului, înălțarea către divin”. În această viziune, viața reprezenta participarea la totalitate, viața omenească – polaritatea perfectă, iar boala – dezechilibrul dinamic între forțe polare¹⁹.

Unii, precum Dietrich Georg Kieser, concepeau viața umană ca pe o oscilație între un pol pozitiv și unul negativ, armonică sau dizarmonică, după cum era sănătoasă sau bolnavă. Dacă sănătatea reprezenta armonia cu întregul, conform unei metafore care – vom vedea – va fi reluată, boala reprezenta disoluția acestei legături armonice și replierea organismului asupra sieși. Prin transpoziția simbolică întemeiată pe principiul analogic – un principiu ce guverna reprezentările științifice descrise de *Naturphilosophen* –, Kieser nu întîmpina nici o dificultate în a trece de la sensul propriu (fizico-natural) la sensul figurat (etico-moral), calificînd boala ca fiind egoism: un egoism al trupului și spiritului.

Concepția despre boală ca egoism care fragmentează unitatea întregului transforma organismul însuși într-o unitate fragmentată, dedublată. Boala devenea astfel o alteritate ontologică, un *ens morbi*: „un adevărat parazit”. Ca entitate morbidă de sine stătătoare, boala era, prin urmare, „asemenea unei plante dintr-o anumită specie”,

aparținând seriei făpturilor vii, chiar dacă celor mai mărunte, celor avînd „o viață de monade”²⁰. Concepția despre boală ca realitate existentă în sine în natură îl făcea pe Karl Richard Hoffmann să o conceapă ca pe o natură degradată. „Tărîmul bolilor, spunea Hoffmann, este maimuțărirea naturii”; boala este „o creatură maimuțărită”. Pentru el, orice boală reprezenta degradarea unei anumite forme de viață, întruparea unei idei de viață de grad inferior: astfel, rahitismul reprezenta „ideea de animal nevertebrat”, guturaiul „ideea de animal acvatic” și așa mai departe²¹.

Bolile dețineau o viață proprie, decăzută din desăvîrșirea naturală; dețineau un suflet propriu, semimalign sau malign. Pentru Johann Nepomuk Ringseis, medic personal al lui Ludovic I al Bavariei într-un München „capitală a Romantismului”, ele erau „mici demoni ajutători ai marelui demon, fără a cărui contribuție nu s-ar fi putut petrece în paradis păcatul original”. Sănătatea era un paradis pierdut, iar boala – păcatul ce provoca pierderea. Printr-o forțare simbolică și mai accentuată și nu tocmai dezinteresată, arta vindecării reprezenta un „leac al spiritului” pus în slujba religiei; ca atare, ea trebuia profesată numai de medicii „creștini germanici” – precum Ringseis și adepții săi (Görres, Windischmann, Leupoldt, Dollinger) – animați de un spirit de cruciadă împotriva medicilor „materialiști” – precum Lukas Schönlein, succesor al lui Ringseis la catedra clinicii din Würzburg – și împotriva metodelor lor nelegiuite: stetoscopul, bisturiile de autopsie, lentila microscopică, ceasul pulsometric, reactivele chimice de laborator²².

Medicina anatomo-clinică și experimentală recent apărută, care făcea uz de aceste metode și instrumente, lua deja distanță (o distanță din ce în ce mai mare și mai ireversibilă) față de această medicină romantică. Totuși, ea extrage din chiar Romantismul medical unele concepții și metode ce aveau să supraviețuiască după apusul acestuia: cunoașterea raportului integrat organism – mediu (om – natură) ca referent al sănătății, conceptul unei patologii degenerative sau parazitare, noțiunea de malignitate clinică.

Într-o țesătură ideologico-științifică plină de alegorii și de „simpatii universale”, moștenirea gîndirii poetului Novalis, mort la treizeci de ani de tuberculoză, în 1801, se întemeia pe brownism: raportul dintre (hiper)stenie și astenie îl viza pe cel dintre corp și suflet; de aceea, mai curînd decît să se opună, ele se juxtapuneau, coaparținîndu-și. Supraomul lui Novalis trebuia, în drumul său către Dumnezeu, să se elibereze de corporal, să devină astenic, să se îmbolnăvească. Omul bolnav era un om superior, spiritualizat grație slăbirii provocate de boală. Aceasta, în concepția romantică asupra lumii, care îi recunoștea un statut privilegiat, era celebrată ca fiind cea mai rafinată și mai sublimă experiență omenească. „Bolile, afirmase Novalis, marchează superioritatea omului asupra plantelor și animalelor”; ele constituie „ucenicia la arta vieții”: oare nu-i adevărat că „omul e născut pentru a suferi”?²³

Astfel, medicina romantică, pe lângă îndrumările pentru știința medicală ulterioară, furniza simțirii comune inspirații și sugestii.

Magnetism și mesmerism

Printre ideile călăuzitoare ale medicinei romantice se afla – s-a văzut – ideea de polaritate. Lumina și greutatea constituiau perechea inițială de contrarii care, într-o conjunctură științifică zguduită de descoperirea electricității neuromusculare (Luigi Galvani, 1791) și a electromagnetismului (Hans Christian Oersted, 1820), deveneau cei doi poli magnetici originari ai unei tensiuni vitale omniprezente, articulată pe mai multe niveluri.

Johann Wilhelm Ritter, medic fiziolog la Jena, care accentua în *Naturphilosophie* tendința empirico-experimentală față de cea speculativă, atribuind „forțelor” prezente în natură – calorică, luminoasă, electrică, chimică, magnetică – nu tot atâtea „substanțe”, ci un unic substrat prevăzut cu tot atâtea „proprietăți” fenomenice, considera unele dintre aceste fenomene manifestări conflictuale între poli opuși. În tranziția de la esențialism la fenomenism (de la speculația asupra esențelor la fiziologia proprietăților), se înainta, de altfel, cu pași nesiguri. Ritter însuși, care identifica „forța vitală” în fluidul galvanic „curgător” în părțile însuflețite înlănțuite în catene conducătoare, considera sănătatea, prin analogia muzicală pe care deja o cunoaștem, o „armonie a acțiunilor în aceste catene”, iar boala o vedea, printr-o analogie consecventă, ca pe o „tulburare a acestei armonii”. Misiunea medicului era aceea de a spori sau a diminua acțiunea din catenele conducătoare, spre a reface armonia perturbată²⁴.

Pentru Friedrich Hufeland, fratele mai mic al mult mai bine cunoscutului Christoph Wilhelm – medic clinician la Jena și mai apoi la Berlin –, în natură se producea un dualism de tensiune care poate fi atribuit polarității magnetice, câmp sau „sferă de acțiune” în cadrul căreia se manifesta acel soi de mare magnet care era simpatia universală (molipsirile constituiau, la rîndul lor, procese simpatetice). Dacă magnetismul sau „sufletul fierului” nu avea, în acesta, un sediu fix, în regnul animal existau în schimb zone sau sisteme ale organismului în care se fixa polaritatea: polul pozitiv în sistemul nervos, polul negativ în sistemul cardiovascular. „Alcătuirea polară cea mai desăvîrșită este omul. Înaintea tuturor celorlalte [organe], în el se formează polii: inimă și creier. Omul este un magnet polar”²⁵.

Toate acestea atrăgeau și acordau din ce în ce mai mult credit pentru teoria și metodologia magnetismului animal, dezvoltată de medicul german Franz Anton Mesmer cu începere din ultimul sfert al secolului al XVIII-lea. Încredințat că „influxurile planetare” din etiologia

tradițională nu erau altceva decât impulsuri de forță magnetică în care se traducea *spiritus vitalis* sau simpatia universală, Mesmer începuse să experimenteze o metodă de vindecare proprie, prin aplicarea la bolnavi, sensibilizați prin ingerarea prealabilă a unor preparate „marțiale”, a magnetului de fier, în măsură – după spusele sale – să restabilească tulburata „armonie a nervilor”. Mai apoi, din ce în ce mai convins că magnetismul pătrundea cu fluidul său toate cele trei regnuri ale naturii, și nu regnul mineral în mod exclusiv sau selectiv, ajunsese la noțiunea „magnetismului uman” și a unei forțe de vindecare intrinsece acestuia. Această forță vindecătoare era transmisibilă de la vindecător la pacient fără intermedierea magnetului, direct, ca dovadă a vocației curative proprie omului ca magnet perfect²⁶.

În unul dintre primele sale rapoarte asupra aplicării acestei metode, Mesmer scrisese :

Am restabilit cursul menstruațiilor și al hemoroizilor prin intermediul magnetismului și am lecut grabnic alte neajunsuri pricinuite de aceste opriri. Am vindecat cu același mijloc o hemoptizie, o paralizie ce urmase unei apoplexii, niște frisoane survenite după un acces de mînie și toate accidentele ipohondrice, convulsive și isterice. Acum caut să vindec epilepsia, melancolia, mania și febra intermitentă²⁷.

„Magnetul era un model al naturii.” Fluidul magnetic, care pătrundea pretutindeni, alcătuia fluxuri, refluxuri și mișcări în vârtej, așa cum se întîmplă cu apa unui curent blocat. Omul plutea în acest ocean, sintonizat cu mișcările de vârtej ale acestuia prin mușchii și nervii săi, considerați, în invariabila analogie muzicală, niște coarde sensibile bine acordate. Dezacordarea lor era pricina dizarmoniei morbide. Dar magnetul reprezenta și un model terapeutic. Într-un vis de magie atotputernică mai curînd decât într-un proiect de cercetare științifică, se afirma: „Nu există decât o singură boală și un singur remediu: magnetul”²⁸.

Cel mai bun magnet uman era medicul magnetizator. Nu spunea un vechi aforism că „medicul bun e cel mai bun leac”? Hufeland-fiul corela raportul existent între medicul magnetizator și pacientul magnetizat cu o „diferențiere polară: unul dintre subiecți ar iradia un câmp ce acționează pozitiv și de o înaltă potențialitate, iar celălalt ar prezenta unul negativ și depotențat”. Gîndirea romantică vedea în ședința mesmeriană „stabilirea temporară a unui suflet unitar”, o „unire simpatetică” între medic și pacient, un raport – mai mult decât amical, fratern sau patern-filial – similar „relației existente între mamă și fetus”²⁹.

Starea de „somm magnetic ” și aceea de somnambulism, ieșite din mesmerismul terapeutic și amplu dezbătute de medici și filosofi, nu numai că aveau să îmbogățească ulterior imaginarul analogic și conținuturile simbolice ale medicinei romantice, dar serveau și la o pătrundere în puțul adînc al vieții onirice, spre a căuta acolo cheia

cunoașterii sufletului uman, a omului în general și a multora dintre neajunsurile sale. Gotthilf Heinrich Schubert considera că în somnul magnetic adormea „omul exterior”, legat de condiționările din starea de veghe, și se deștepta „omul interior”, cu „latura sa nocturnă”, descătușat de orice constrângere, în sfârșit eliberat. Visul reprezenta interfața dintre polaritatea exterioară și polaritatea interioară: de fapt, existau vise ce oglindeau mai mult sau mai puțin fidel viața exterioară, cotidiană, și vise de o mai înaltă semnificație – vise „superioare”, anamnezice sau clarvăzătoare, dimpotrivă, oglinzind o intimă „stare de abandon”, în care cel ce dormea putea revedea trecutul și, de asemenea, putea prevedea viitorul. Terapeutul putea, la rîndul său, să perceapă în visul respectiv o „voce divină” care indica, dacă era ascultată cum trebuie, calea de urmat pentru vindecarea bolnavului³⁰.

Unui interpret al viselor ca „adevăruri superioare”, cum era filosoful misticizant Franz von Baader, Ritter îi scria: „Cred că am făcut o descoperire însemnată, aceea a conștiinței pasive, a involuntarului. [...] Fiecare dintre noi își poartă în sine propriul somnambul, căruia el însuși îi este magnetizator”³¹. Iar un medic mesmerist precum Karl Gustav Carus își începea lucrarea *Psyche* cu fraza: „Cheia pentru cunoașterea esenței vieții psihologice conștiente stă în zona inconștientului”.

Într-o mai mare măsură însă decît medicul Carus și decît medicul fiziolog Ritter, acesta din urmă fiind pe cît de zelos mesmerist, pe atît de experimentat savant, solidar cu Oersted în cercetările asupra electromagnetismului, muzicianul și nuvelistul Ernst Theodor Amadeus Hoffmann, familiarizat cu clinicianul Marcus (care, din brownian cum era, devenise mesmerist) și cu scriitorul Johann Paul Friedrich Richter (sub numele artistic Jean Paul) au fost cei care au făcut trecerea de la magnetism și mesmerism la ceea ce avea să fie teoria inconștientului și analiza psihicului a lui Sigmund Freud: cel dintîi prin intuirea faptului că materia primă a viselor este alcătuită din imaginile din copilărie, iar cel de-al doilea prin ipoteza că închegările onirice cuprind tainele sufletului și constituie sediul instinctelor.

„Similia similibus curantur”

O „forță vitală distonată”: o altă doctrină interpreta boala printr-o metaforă muzicală. Era doctrina elaborată, tot către finele veacului al XVIII-lea, de medicul saxon Christian Friedrich Samuel Hahnemann: un medic de succes, cu numeroase cunoștințe de fizică, chimie, botanică și anatomie, care în 1789 – anul fatidic al Revoluției! – își externase (istorie sau legendă?) pacienții din clinica sa din Leipzig, spunînd: „Prietenii, puteți pleca, eu nu pot, din nefericire, să vă alin suferințele, nu pot să vă vindec. Ca atare, nu vreau să vă fur banii”³².

Biografii săi scriu:

Hahnemann punea voluntar capăt carierei sale de medic, își alunga pacienții, îi convingea că valoarea terapiei uzuale – vomitive, purgative, lipitori, flebotomii – era de fapt inexistentă. Era, practic, o declarație fățișă de ostracism și de război făcută medicinei oficiale a epocii. Această atitudine nu era consecința unei crize momentane de descurajare, ci rezultatul unei profunde crize de conștiință care îl chinuia de mai multă vreme³³.

Prin critica fățișă a medicinei clasice, galenice, predată *ex cathedra* și profesată de majoritatea medicilor, la Hahnemann se dezvoltase exigența găsirii unei metode terapeutice cu adevărat eficace, pe cât de bogată în beneficii, pe atât de lipsită de riscuri: o metodă diametral opusă celor aflate în uz, pe cât de sărace în efecte benefice, pe atât de des riscante, iar uneori nocive. Mai apoi, prin opera aceluiași Hahnemann, o atare nouă metodă ajunsese să se stabilească și să se consolideze pe baza unei teorii, validată de experiența a numeroase cazuri observate, diametral opusă față de doctrina clasică, pe care se întemeiau terapiile uzuale. Aceasta era, în planul filosofic, teoria analogiilor universale, iar în planul medical, „legea asemănătoarelor”: *similia similibus curantur*.

Fără a merge prea departe înapoi în timp, căutînd la Galen însuși, părinte al opusei „legi a contrariilor”, vizînd nu puținele excepții sau contradicții ale acesteia din urmă, era suficientă o întoarcere la *medicina nova* a lui Paracelsus pentru a găsi o formulare explicită a noii legi: „Nici o boală caldă nu a fost niciodată lecuată cu mijloace reci, după cum niciodată o boală rece n-a fost lecuată cu mijloace calde. Asemănătorul frecvent se vindecă cu asemănătorul său”³⁴.

Pămîntul germanic era țara paracelsismului. Mesmer, la rîndul său, studiasse mult scrierile lui Paracelsus și inițial își gîndise „magnetismul animal” ca pe o „forță extracorporală ce corespundea forțelor cosmice difuze ale lui Paracelsus și Robert Fludd”³⁵. Întreaga medicină romantică era marcată sau pătrunsă de motive paracelsiene. În ceea ce-l privește, Hahnemann avea să fie obligat a răspunde în repetate rînduri acuzației că i-ar fi plagiat pe Paracelsus și pe Van Helmont. „Dacă intuițiile sale puteau fi datate prin tradiții din secolul al XVII-lea, ele erau însă în esență romantice”³⁶. Nu întîmplător metafora sa muzicală a bolii era una tipic romantică.

Și Hahnemann înțelegea sănătatea ca „armonie”. Pentru însănătoșirea organismului era necesar să se procedeze ca pentru acordarea unei orgi disonante: trebuia să se acționeze pe sute de registre și de tonuri, trebuia să se experimenteze pe zeci și zeci de leacuri administrate unei largi cazuistici de subiecți sănătoși și bolnavi. Astfel, în registrele sale, Hahnemann catalogase „virtuțile particulare a 52 de leacuri; mătrăguna avea 1440, nuca vomică 1300, arsenicul 1068”³⁷.

Tratatul lui Hahnemann, completat în 1810, se intitula *Organon*: „organul artei de a vindeca”. „Cine se apucă să trateze o boală – era scris – trebuie să țină bine seama de simptome și în același timp să descopere ce medicament administrat unui subiect sănătos ar produce aceleași manifestări, care sînt proprii celei boli”³⁸. Metoda terapeutică revoluționară consta în primul rînd în abstracția făcută de cunoștințele parțiale – anatomice, fiziologice, patologice – și în raportarea la totalitatea bolii, exprimată în întregime de simptomatologia pacientului. Apoi, trebuia să știi să alegi leacurile, cu calitățile lor particulare și în dozele potrivite: tratamentul dădea rezultate bune numai dacă alegerea era *homeopatică* (mai propriu: *homoiopatică*), adică bazată pe asemănarea efectelor farmacologice cu simptomele bolii, și numai dacă leacul era administrat în doze minime. „Doza de medicament preparată – scrisese Hahnemann – nu este niciodată atît de mică încît să nu poată fi mai puternică decît boala naturală și să nu poată, cel puțin în parte, să triumfe asupra ei, să o învingă, să o vindece”³⁹.

Tot astfel, *variola minima*, apariția de mici pete obținută prin aplicarea unei picături de puroi pe o zgîrietură a pielii, prevenea *variola maior*, mortală și desfigurantă variolă. Să nu uităm, pe de altă parte, că leac însemna otravă: fiecare leac, în doze ridicate, era o otravă, iar o otravă în doze minime putea fi un leac. De aici, Hahnemann dedusese consecințe însemnate. El explica cum și de ce se petrecea tot ceea ce metoda sa terapeutică produsese mai bun și mai lipsit de riscuri prin faptul că „medicamentul homoiopatic”, adică leacul în doze minime „potențat, în orice divizare și micșorare, prin pulverizare și scuturare”, se transforma în „spirit medicinal”. „Medicamentele – scrisese Hahnemann – nu sînt substanțe moarte în sensul obișnuit al termenului; mai curînd, adevărata lor esență este numai dinamico-spirituală, este o adevărată forță, care, prin extraordinarul proces al pulverizării și scuturării, poate fi dusă pînă la limitele infinitului”⁴⁰.

De la doza infinitezimală la forța infinită. Uneori era suficient ca bolnavul să inhaleze leacul sub formă de praf sau să soarbă o picătură pe vîrfurile limbii, pentru a „căpăta forță” și a învinge boala. Tot astfel, Paracelsus văzuse desfășurîndu-se, prin sublimarea „sufletului” metalelor, „virtuțile și forțele” oculte ale adevăratelor leacuri – *arcana* – care „nu posedau nici un corp”, erau *volatilia* și de aceea mergeau *ad astra* – fiecare leac la astrul său asemănător –, dovedind fără urmă de îndoială „simpatia” subjugatoare ce exista între microcosmosul alchimic, simbol al farmaceuticii homeopatice, și macrocosmosul astral, simbol al totalității romantice și al celei *magna vis medicatrix naturae*⁴¹.

Frenologia sau disciplina sufletului

Mesmerismul și homeopatia făcuseră mulți prozeliti: mai ales în Germania, unde erau autohtone, spre deosebire de brownism, care era marfă de import, dar și în Franța și în Italia, unde – cum vom vedea – și brownismul prinsese rădăcini viguroase, de altminteri în forme *sui-generis*.

Dar o altă doctrină medicală, apărută și crescută tot pe pământ german, străbătea în acei ani Europa: frenologia. Această doctrină urmărea să rezolve problema raportului minte/creier, o problemă medico-științifică importantă prin implicațiile sale psihofiziologice și psihopatologice, o problemă ideologică dificilă prin anvergura ei filosofică și prin repercusiunile ei metafizice și etice. Corpusul doctrinar fusese elaborat între anii 1800 și 1813 de Franz Joseph Gall și de elevul său Johann Caspar Spurzheim, doi medici – după spusele lui Carlo Cattaneo, care scria despre ei în 1839 – aparținând categoriei acelor „oameni fericiți, care se numesc genii” și care, chiar „căutând Indiile acolo unde Indiile nu sînt, descoperă Lumea Nouă”⁴².

Care era această „lume nouă”? Era o lume care – scria pozitivistul Cattaneo – avea, înainte de toate, meritul metodologic de a fi reprezentată pe baza „inducției”, care-l îndemnase pe Gall să treacă de la „observația exterioară a mii de cranii” la „inspectarea interioară a circumvoluțiunilor cerebrale”, stabilind, pe baza „sublimei doctrine a corelației formelor”, o legătură între protuberanțele și cavitățile craniene, pe de o parte, și zonele reliefate sau adîncite ale creierului, pe de altă parte⁴³. El trecuse în acest fel de la nivelul craniometric al antropologiei somatice la nivelul morfologic al neuroanatomiei: Gall – mai scria Cattaneo – „a revelat cel dintîi labirintul circumvoluțiunilor cerebrale”⁴⁴.

Pasul următor fusese mai aventuros. Pe urmele lui Lavater, Gall „observase” existența unei corelații fiziognomico-psihologice între caracteristicile craniomorfologice și facultățile mentale, între trăsăturile fizice și trăsăturile psihice sau, să spunem, morale. Referința era și la *Rapports du physique et du moral de l'homme* ale medicului idéologue Pierre Jean Georges Cabanis. Frenologul, „aprinzînd o nouă torță, încă o torță”, putea „lămuri problema omului”⁴⁵.

Doctrina frenologică putea fi enunțată în patru principii. Primele trei aveau o mare vigoare științifică, pe cînd cel de-al patrulea reprezenta punctul slab. Cele trei puncte-forță erau caracterul înăscut al facultăților mentale și comportamentale, influența asupra acestora a condițiilor organice materiale (sex, vîrstă, constituție, nutriție, veghe, somn, sănătate, boală) și identificarea sediului acestor facultăți în

creier. Erau teze rodnice pentru cunoaștere în domeniile neurologic, psihologic, psihosomatic și psihiatric. Mai ales principiul localizărilor cerebrale avea să se dovedească foarte fertil, fiind integrat în totalitate de științele neurologice pe baza unor probante observații clinice (Paul Broca, 1861) și experimentale (Fritsch și Hitzig, 1870).

Aceleași teze se opuneau însă ideologiilor dominante. Ele păreau a urmări să facă din creier o entitate morfo-structurală organizată, care desfășura funcțiile proprii sufletului. Păreau să urmărească întemeierea unei „discipline a sufletului”⁴⁶ de factură materialistă, iar lui Gall i se aducea acuzația de a fi un medic de această factură. Vulnerabilitatea lui era sporită de cel de-al patrulea principiu al doctrinei sale, cel mai slab. Acesta teoretiza că, deoarece instinctelor și înclinațiilor umane le erau rezervate un anumit număr de suprafețe cerebrale, aceste suprafețe constituiau tot atâtea mici creiere care se manifestau la suprafața exterioară a craniului prin protuberanțe sau umflături vizibile ori palpabile, astfel încât, prin vedere sau pipăire, era posibilă recunoașterea calităților intelectuale și morale ale fiecărui individ. În acest sens, Gall se gândea la existența unei hărți frenologice care prevedea treizeci și opt de localizări cerebrale, printre care acelea ale inteligenței, agresivității, creativității, calculului, dar și acelea ale speranței, iubirii pentru familie, devoțiunii, patriotismului, instinctului sexual și aplecării către băutură.

Cattaneo scria în acest sens: „știința tinde să se desprindă în două părți distincte: una de factură craniologică, învecinată cu anatomia, soră a medicinei, [...] cealaltă de factură filosofică, învecinată cu ideologia și cu etica”. Și sublinia, nu fără rezerve și cu un dram de scepticism, pretenția galliană conform căreia, „așa cum cu treizeci sau patruzeci de litere se pot scrie toate limbile globului, tot astfel combinând cele treizeci sau patruzeci de caractere ale frenologiei, felurit împărțite, se pot indica toate nepuizabilele varietăți ale naturilor umane, pe care mai apoi societatea le modifică”⁴⁷.

Moderatul scepticism cattanean, care abia atingea frenologia în 1839, fusese precedat, în 1831, de respingerea doctrinară fățișă din partea lui Hegel, „a cărei îndelungată polemică se explică, în afara exigențelor de sistematizare, prin actualitatea științei respinse”⁴⁸. Într-adevăr, în anii '30, frenologia era o știință mondenă, o modă; și tocmai partea caducă a doctrinei a fost cea care l-a consacrat ulterior pe Gall, a promovat formarea unor cercuri galliene și întemeierea unor societăți frenologice, le-a îndemnat pe doamnele din lumea bună să se lase „frenologate” și a suscitat consens și entuziasm în rîndul marelui public, ca și sugestii pe tărîm artistic. Cattaneo comenta, blamînd de această dată: „Un studiu smuls din cabinetul anatomic și din retragerea gînditorilor și aruncat într-un vîrtej de curiozitate volubilă și de ignoranță elegantă dobîndește publicitate, dar pierde considerație”⁴⁹.

Teoria contrastimulului și practica flebotomiei

În afară de Germania, unde se răspîndise din Bamberg, medicina lui Brown încolțise și prosperase în Italia, iradiind din Milano și Pavia. La granița dintre cele două secole, ea reprezenta deja o teorie bine cunoscută și mult discutată, ca și o practică exercitată pe scară largă, ambele răspîndite, însă cu modalități și intenții diferite, de doi medici străluciți: ilustrul Pietro Moscati, în vîrstă de șaizeci de ani, exponent al *establishment*-ului academic-profesional cisalpin, și faimosul Giovanni Rasori, în vîrstă de treizeci de ani, exponent al acelui „iacobinism științific” care transfera în domeniul medical solicitările de palingenezie ale Revoluției franceze și, invers, aborda domeniul politico-ideologic cu vigoarea înnoitoare a doctrinei browniene⁵⁰.

Diferența dintre cei doi avea rațiuni generaționale, psihologic-comportamentale și științifice. Moscati dăduse o versiune eclectic-moderată a brownismului, declarînd că mobilul teoretic al inițiativei sale de divulgare era prilejul de a oferi o corecție tradiției medicale „umoraliste” prevalente în Italia și indicînd finalitatea practică paralelă în faptul că noile principii, aplicate cu precauția cuvenită, aveau să ducă măcar la combaterea panaceului lăsării de sînge și la tratarea copiilor slăbănogi și subnutriți nu cu uleiuri și siropuri purgative, ci cu mijloace stimulative și întăritoare⁵¹. Rasori, dimpotrivă, dăduse o interpretare integrală și radicală a brownismului, mai amplă și mai fidelă, aderînd la conținuturile fiziopatologice browniene și la implicațiile lor clinice și terapeutice reformatoare⁵².

Prin activitatea sa promoțională, didactică și clinică, Rasori produsese literalmente „învălmășeală în zona teoretică și în practica medicinei italiene”⁵³. El apărea la bine și la rău, adică admiratorilor și detractorilor, ca protagonist nu atît al unei reforme, cît al unei revoluții definitive în medicină. La început brownian ortodox, el se distanțase ulterior de brownism, însă, spre deosebire de Moscati, reintrat în rîndurile medicinei tradiționale, nu renegase nucleul teoretic fundamental al doctrinei browniene, ci îl articulase, cu modificări adecvate – în opinia lui – la o mai bună corespondență clinică. În lecțiile sale, la Pavia, el enunțase *teoria contrastimulului*, care – după spusele lui – reprezenta „o problemă de reformă esențială în sistemul lui Brown”⁵⁴, și aplicase cu mult succes această teorie celor loviți de febra epidemică, recunoscută de el ca fiind tifos exantematic, care bîntuise în rîndurile populației genoveze și ale trupelor franco-cisalpine ale generalului Massena, asediate în Genova de armatele austro-ruse în 1799-1800⁵⁵.

Reformarea brownismului de către Rasori îi fusese acestuia înlesnită de lectura iluminatoare a cărții *Zoonomia or the laws of organic life* a medicului și naturalistului englez Erasmus Darwin (străbun al lui Charles Robert), o lucrare filosofico-biologică pe care avea ulterior să o traducă și să o promoveze⁵⁶. Viața – pentru Darwin și spre deosebire de cele susținute de Brown – nu era o stare forțată sau pasivă, menținută de stimuli ce trebuiau amplificați când se aflau în scădere (terapia browniană stimulantă), ci era o stare spontană și activă, de-a dreptul hiperactivă în condiții patologice menținute de stimuli ce trebuiau diminuați (terapia rasoriană contrastimulantă). De fapt, bolile, care pentru Brown aveau aproape toate o bază astenică, pentru Rasori erau aproape toate boli cu diateză de stimul.

„În cazurile de dubiu, Rasori începea prin a explora natura diatezei cu un agent oarecare de mică putere”, apoi sporea sau continua această terapie de încercare pînă la saturarea diatezei maladiei și stingerea stării de boală⁵⁷. Această practică terapeutică, începînd cu bolile inflamatorii ca febra eruptivă (tifos exantematic) și peripneumoniile (pleuropneumonii), părea să dea rezultate bune. Principalele ajutoare contrastimulante erau vomitivele ca tartrul stibiat, purgativele tari ca guma-guta și flebotomia, remediu de frunte. Practicarea flebotomiei, care, cu o tehnică considerată de ordin științific, conferea o justificare teoretică unui expedient antic, izbăvindul de rolul său secular de operațiune empirică, era în vigoare din 1806 ca metodă principală de tratament în clinicile milaneze – cea „civilă”, de pe lângă Spitalul Mare, și cea „militară”, de pe lângă Spitalul Sfîntului Ambrozie, în fruntea cărora Rasori funcționa ca medic primar (*protomedico*), maxima autoritate din sector în întregul Regat al Italiei. Detractorii lui Rasori, între care se distingeau Moscati și marele anatomist Antonio Scarpa, acuzau această practică de a fi arma ucigătoare cu care „sanguimaniacul” protomedic se transforma într-un „vampir” și „semănător de cimitire”.

Lui Scarpa și lui Moscati li s-au adăugat internistul Locatelli și chirurgul Palletta, iar apoi cei doi Strambio [tatăl și fiul], Omodei, Acerbi, Giannini și mulți alți medici care aveau la Milano o largă practică profesională, iar toți laolaltă au alcătuit armata formidabilă care nu l-a lăsat pe Rasori să răsufle nici o clipă⁵⁸.

Rasori, căruia zdruncinarea Regatului italian venea să-i pecetluiească declinul hegemoniei, le opunea unica replică, neretorică, pe care vremurile i-o îngăduiau, și anume aceea exprimată în „limbaj matematic”, adică statistic. El era unul dintre primii care recunoșteau avantajele aduse medicinei de „știința numerelor mari” – statistica –, chiar dacă, pe cît se pare, meritul ce i-a fost atribuit, de a fi pus „primul în Italia și, să adăugăm, în Europa, bazele statisticii medicale”⁵⁹, nu-i aparține. „Tabelele de mortalitate” comparativă dovedeau că, în clinicile sale, mortalitatea nu era superioară, ba chiar era

inferioară celei din clinicile conduse de alții; și demonstau, cu statisticile pe masă, că diagnostica și terapeutica practicate de el nu creau mai puțină, ci mai multă sănătate decât practica clinică a oponentilor săi⁶⁰. Rasori nu merita să fie incriminat de aceștia, cum a fost, în ciuda recunoștinței și a stimei unor personaje strălucite, de la Ugo Foscolo la Eugène de Beauharnais, de la Federico Confalonieri la Stendhal.

Chiar Stendhal, ca un interpret sensibil al spiritului romantic, identifica în Rasori una dintre figurile cele mai reprezentative pentru acel spirit. Într-o scrisoare datată 14 aprilie 1818, Stendhal scria :

Sărac precum Iov, sprinten ca un cintezo și om de seamă ca Voltaire, cu un caracter mai mult sau mai puțin egal, Rasori are o voință de fier. Eu așez pe primul loc dintre oamenii pe care i-am cunoscut pe Napoleon, Canova și lord Byron, apoi pe Rasori și Rossini. El [Rasori] este medic și inventator și, în plus, poet și scriitor foarte merituos. Își câștigă existența scriind cărți. [...] Conversație uimitoare, chip istovit, dar mîndru, profil de camee!⁶¹

Anatomism clinic și medicină fiziologică

Brownismul încolțise și prosperase și în Franța, însă într-un mod încă și mai eterodox decât în Italia. François-Joseph Victor Broussais, medic militar al armatelor napoleoniene, iar din 1820 *médecin chief* al Spitalului Val-de-Grâce din Paris, publica din nou în 1821 un *Examen des doctrines médicales et des systèmes de nosologie*, care încă de la prima ediție, din 1816, produsese în medicină „același cutremur ca și celebra publicație a lui Sieyès – *Qu'est-ce que le Tiers État* – din 1789”. Lucrarea lui Broussais fusese „un optzeci și nouă medical”⁶².

Acest pamflet era îndreptat împotriva medicinei oficiale, al cărei interpret protagonist era Philippe Pinel, cu o bună reputație atît în rîndul contemporanilor, ca autor al unei apreciate și unanim acceptate *Nosographie philosophique*, cît și al posterității, pentru legendara eliberare a nebunilor din lanțuri. De asemenea, era îndreptat împotriva pe atunci înfloritoare *médecine anatomo-clinique*, ai cărei exponenți erau Jean Nicolas Corvisart, popularizator al metodei percuției toracelui (scoaterea din acesta a unor sunete înalte sau joase, după condițiile interne ale plămînilor și pleurei), și René Theophile Hyacinthe Laënnec, descoperitorul metodei *De l'auscultation médiate* (1819). Tratatul lui Laënnec purtînd acest titlu și dedicat diagnosticii pleuropulmonare și cardiace „mediate” de stetoscop („cilindrul” scobit interpus între urechea medicului și toracele bolnavului) fusese definit de Broussais „un roman sublim”.

Pe lângă aceasta, Broussais îl acuza pe rivalul și contemporanul său Laënnec – breton, ca și el, și *médecin chief* la Spitalul *Charité* din Paris – că se interesa mai mult de autopsii decât de modalitățile de a

le evita. Prin aceasta intenționa să sublinieze paradoxul medicinei anatomo-clinice, pe cât de sîrguincioasă și minuțioasă în diagnostice, bazate pe corelarea dintre simptomele clinice evidențiate la pacient și leziunile anatomice observate pe cadavru, pe atît de sumară și de sceptică în terapiile ce trebuiau efectuate, considerate lucruri prea puțin științifice și de aceea, de fapt, neglijate⁶³.

Împotriva acestui „scepticism medical” care tindea să degenereze într-un *nihilism therapeutic* , ca și împotriva „medicinei expectative”, care reprezenta consecința sa directă, Broussais reacționa nu mai puțin energic decît ar fi reacționat, cu patruzeci de ani în urmă, John Brown. Prin urmare, „nu mai puțin decît Italia sau Germania, Franța nu era defel imunizată față de *medicina romantică* ” sau de doctrina browniană, bine cunoscuta ei matrice⁶⁴.

Cu Brown, Broussais avea „în comun ideea de bază că boala nu este altceva decît un exces sau o lipsă de excitație”⁶⁵. Dar, contra lui Brown, gîndirea lui Broussais îl alătura lui Rasori și rasorienilor. „Aceștia ne-au precedat – scria el – în difuzarea unui mare adevăr: ei au afirmat că cele mai multe tipuri de febră, pe care Brown le numește astenice, [...] trebuie tratate prin metoda debilitantă [*alias* contrastimulantă]”⁶⁶. Ceea ce avea să confirme, în domeniul istoriografic, afirmația conform căreia „Italia, cucerită de Brown, a fost aceea care și-a convertit cuceritorii [francezi] la *broussaisism* ”⁶⁷.

La fel cum corolarul terapeutic al „rasorismului” era flebotomia, corolarul terapeutic al „broussaisismului” era tratamentul cu lipitori. Aplicarea de lipitori permitea efectuarea unor extrageri de sînge mai bine localizate, discrete, aplicabile de la caz la caz. Metoda triumfa în Franța: într-un interval de cinci ani, între 1823 și 1827, importul de lipitori creștea de o sută de ori, de la 320 000 la 33 634 494. În 1833 importul ajungea la apogeu: 416 543 000⁶⁸. Și, cîtă vreme Broussais considera vinul un excitant dăunător – spre deosebire de Brown, care vedea în whisky un stimul necesar –, francezii beau din ce în ce mai puțin, ceea ce a determinat scăderea consumului de vin cu o sută de mii de hectolitri pe an și, în consecință, o criză a pieței enologice⁶⁹.

Brown, Rasori și Broussais, fiecare cu mijloace proprii, însă tustrei uniți prin același scop, urmăreau, pe de o parte, să înlocuiască printr-o terapeutică simplă, administrabilă tuturor, polifarmaceutica supraîncărcată a medicinei tradiționale, rezervată, de cele mai multe ori, doar celor avuți. Pe de altă parte, ei urmăreau să reacționeze prin metodele lor „raționale” atît în fața empirismului și eclecticismului (drept care în internare interveneau atît opțiuni valabile, cît și alegeri extravagante), cît și a abstenționismului terapeutic (drept care medicul trebuia să se intereseze exclusiv de diagnostic).

Această dublă intenție se voia în același timp egalitară, coerentă cu principiile Revoluției, într-o societate în care și pacienții să fie egali între ei, și operativă rațional, coerentă cu finalitatea instituțională a medicinei: aceea de a fi nu doar o știință, ci și o artă a vindecării.

„Coliziunea” dintre Broussais și Laënnec avea însă, mult mai mult decât „polemica iacobină” dintre Rasori și Moscati, și alte motivații, în speță caracteriale și ideologico-politice. Dacă cel dintîi reprezenta continuitatea ideologică de la bonapartism la orlénism, ducînd către Revoluția din iulie 1830, cel de-al doilea incarna sufletul legitimist al Restaurației. Lui Laënnec, care în lecțiile sale „îl sancționa pe Broussais sub pseudonimul transparent de Paracelsus”, Broussais îi replica imputîndu-i „medicului iezuit” cariera de realist și de medic și catolic evlavios⁷⁰.

Dincolo de o asemenea dispută, medicina lui Broussais, ca și aceea a lui Rasori, propunîndu-se ca o cale de ieșire din fundătura terapiei abstenționiste sau eclectică, nu izbuteau să se ferească de false înaintări și de rătăcirî: Rasori vedea în degețelul-roșu un contrastimul, și nu leacul, dotat cu un „efect benefic asupra mișcării inimii”, descoperit de Withering, iar Broussais, la rîndul său, pur și simplu nu percepea, ba chiar nega evidența efectelor benefice ale chinchinei, tocmai în momentul în care Pellettier și Caventou extrăgeau din aceasta chinina.

Pe scena socială, după ce, la răscrucea dintre cele două secole, *l'un contro l'altro armati*, tendința de creștere demografică se confruntase cu izbucnirile de mortalitate de pe cîmpurile de luptă, vaccinarea împotriva variolei salva mai multe vieți omenești decât jertfise belicozitatea napoleoniană. Aceasta din urmă conferise chirurgiei o anvergură de masă, făcînd-o să sporească și calitativ și permițîndu-i să dobîndească un prestigiu cu nimic mai prejos de acela al medicinei interne. Război – școală de chirurgie. Broussais, în calitate de medic militar, asistase și participase la această schimbare progresistă, care cuprinsese și alte discipline și științe fundamentale, precum chimia, statistica și igiena. Din ele medicina internă extrăgea aporturi ulterioare, dar saltul său calitativ se efectua în primul rînd în spitalele clinice din Paris, unde anatomismul clinic al lui Laënnec și al emulilor săi făcea ca pentru medicul internist „afecțiunile plămînilor și ale pleurei [și, de asemenea, ale inimii], atît de numeroase și de grave, să nu fie mai greu de recunoscut decât fracturile oaselor” de către chirurg⁷¹.

Broussais reacționa la această provocare clinică printr-a să *médecine physiologique*: viața, ca și pentru Brown, era menținută de stimuli externi, care puteau provoca iritații (congestii morbide), care, la rîndul lor, puteau deveni inflamații (aproape toate gastroenterite); acestea puteau determina prin simpatie altele similare și astfel, în cele din urmă, sifilisul, tuberculoza, pneumonia și variola nu erau altceva decât niște inflamații de origine gastroenterică ce trebuiau tratate în primul rînd prin abținerea alimentară (metodă debilitantă) și apoi, desigur, cu lipitori⁷².

Spre ilustrare, putem utiliza o frumoasă pagină a filosofului Littré, scrisă în 1830:

Medicina constituie o artă în aplicațiile sale cotidiene și o artă în ansamblul său. A recunoaște o pneumonie după semne, a o trata cu remedii

consacrate de experiență, aceasta este misiunea medicului practician. Dincolo de practică există însă o altă sferă de idei, [...] de care aparțin doctrinele și sistemele. Într-un domeniu sîntem în căutarea utilului, în celălalt în căutarea adevărului; acolo se caută ceea ce poate servi, aici se adună tot ceea ce sporește suma cunoștințelor noastre. A nu se disprețui teoria pentru practică. [...] Prin urmare, nu este infructuoasă studierea eforturilor recurente întreprinse de medicină pentru a stabili și a-și formula legi; și nu este lipsit de interes să vedem ridicîndu-se imperiile sistematice și să le vedem apoi prăbușindu-se prin țîșnirea unor doctrine noi sau înnoite. [...] Astfel, de cîte ori s-a dorit o sistematizare a patologiei, s-a început prin a reforma teoriile fiziologice. [...] De aici a pornit și Brown⁷³.

Și aici s-a oprit Broussais.

O doctrină medicală înnoită

În Italia, din rîndurile discipolilor lui Rasori, se remarcase ca protagonist un medic implicat în operațiunea de recuperare a moștenirii rasoriene: Giacomo Tommasini, din Parma, ca și Rasori, din 1815 profesor la clinica medicală a Universității Pontificale din Bologna (iar din 1829 la Universitatea Ducală din Parma), pe care Valentin, în al său *Voyage médical en Italie*, „întreprins în anul 1820”, îl vedea „secon-dîndu-l viguros”⁷⁴ pe mai ilustrul său concitadin, ca și cum s-ar fi aflat pe scena unei „noi reprezentatii științifice”⁷⁵.

Cu prilejul prelegerii inaugurale a lui Tommasini în anul academic 1816-1817, „pentru întîia oară, și spre surpriza generală, Italia auzea proclamîndu-se existența unei *noi doctrine medicale*, cu totul și cu totul națională”⁷⁶. Noua doctrină reprezenta, după spusele autorului ei, „reunirea ideilor despre patologie și a punctelor de vedere asupra practicilor și terapeuticeilor care se răspîndesc tot mai mult de la o zi la alta”: prin urmare, un sincretism de teorii și de practici, cu un nucleu central – contrastimulul rasorian – și avînd ca părți orbitale conceptul de iritație, dezvoltat în Italia de medicii „iritaționiști” (Guani, Rubini, Giannini, Bondioli, Fanzago), și pe cel de inflamație, înțeleasă ca „cel mai frecvent și mai ucigător dintre procesele patologice”, dotat cu „*predispoziție* întotdeauna hiperstenică”⁷⁷.

Din partea sa, Tommasini adăuga concepția că „starea de durere” provocată în mod frecvent de inflamație era „o expresie mai mult sau mai puțin marcată de contrastimul”⁷⁸, ceea ce, luînd în considerare accepția terapeutică a contrastimulilor în general, însemna că durerii i se atribuia o astfel de acțiune benefică. Acest fapt contrazicea bunul-simț, pentru care senzația dureroasă, îndurerarea punitivă și afecțiunea patologică erau strîns legate una de alta; iar dacă toți erau dispuși să-i recunoască durerii și un aspect benefic, acest aspect era înțeles ca semn al unei disfuncții biologice, și nu ca o reparație sau ca

un tratament al respectivei disfuncții. Concepția despre durere văzută ca un contrastimul, într-o perioadă antecedentă studiilor de fiziologie experimentală asupra raporturilor dintre stimuli și senzații, prefigura însă o alternativă teoretică în care durerea era considerată nu atât într-o dimensiune senzorială, cât într-un soi de contra-afecțiune, opusă afecțiunii vitale, adică stimulului, la fel cum în teoria aristotelică despre afecte și pasiuni durerea este așezată în opoziție cu plăcerea.

În această concepție a lui Tommasini, care trimitea la rîndul ei spre trecut, durerea nu privea numai sensibilitatea (dolorifică), ci angaja întregul ansamblu, senzorial și emoțional, al experienței individului. În anii '20 ai secolului al XIX-lea această noțiune existențială de durere, împreună cu noțiunea de durere ca valoare inclusiv pozitivă în pofida bunului-simț, se înscria coerent în acea *Weltanschauung* romantică în care – cum am văzut la Novalis – durerii i se recunoștea un *status* privilegiat⁷⁹.

Mai mult decît un inovator, Tommasini era un adunător al contribuțiilor altora:

amestecul tuturor acestor elemente, mînuit cu o artă rafinată și înfățișat cu o elocvență academică în forma cea mai simplă, cea mai filosofică, cea mai convingătoare, dobîndea dinaintea publicului un caracter de originalitate și de noutate cu adevărat uluitor⁸⁰.

El era reprezentantul, în domeniul medical și științific, al unei culturi încărcate de ambiguitate, exponentul tipic al unui consorțiu medical ce se formase într-o perioadă de răsturnări politice, instituționale și ideologice fără precedent în istorie și apoi funcționase sub presiunea unor evenimente contradictorii. Rolul său, de la catedra de la Bologna (și mai apoi de la cea de la Parma), era de a absorbi în propriul neosistem doctrinar, cît se putea *et ultra*, numeroasele problematice ale unei medicine în curs de schimbare.

În Italia, schimbarea avea de înfruntat inerția instituțiilor și a oamenilor. Medicul itinerant Valentin, în popasul făcut la Florența, vedea o medicină profesată atât de „brunoniști”, cît și de „contrastimuliști”, drept care se putea întîmpla ca în spitale, „o dată înfăptuit schimbul medicilor, bolnavii care luau leacuri întăritoare trebuiau dintr-o dată să ia calmante, iar aceia cărora le erau date refrigerente sînt nevoiți a înghiți tonice”⁸¹. Și tot Valentin, în popasul său la Roma, sublinia cum în „medicina romană” era „încă necunoscută folosirea cilindrului [stetoscopului] domnului Laënnec” și cum clinicianului Giuseppe De Mattheys, medic primar la S. Spirito și profesor la Sapienza, îi plăcea să rostească sentențios: cilindrul lui Laënnec „eu l-am folosit de mai multe ori în circa patru ani în școala mea clinică, fără nici un folos”⁸².

Tommasini asocia *blocajului mental* al medicinei italiene pretenția primatului său inevitabil: „Noua Doctrină Medicală s-a născut, prin urmare, în Italia – spunea el, adăugînd că – prin strădania concertată

a medicilor italieni, ea tinde către gradul de perfecționare cel mai înalt cu putință⁸³. Sincretismul doctrinar se traducea prin apelul adresat tuturor confrăților, în încercarea de a vedea propria doctrină „adoptată de cel mai mare număr posibil de profesori și de medici luminați și acreditați din peninsula”⁸⁴.

Opera sa era una de transformism mai curînd decît de transformare, de supraviețuire mai curînd decît de schimbare. Tommasini simțea pulsul vremurilor: faptul că-și numea doctrina „nouă” și „italiană” oglindea oportunitatea faptului ca știința medicală moștenită de la Rasori să nu refuze și o moștenire mai compatibilă cu noul cadru politic, instituțional și cultural în care erau restaurate valori mai vechi.

„Călătoria medicală” a unui student „romantic”

Într-o scrisoare din 20 decembrie 1831 adresată prietenei sale literate Antonietta Ferroni (soția lui Tommasini), un pacient ilustru, Giacomo Leopardi, scria, cu tonul dulce-amar caracteristic anumitor bolnavi: „Nu vă pot exprima bucuria ce mi-a produs-o să-l revăd aici pe strălucitul, pe divinul profesor Tommasini, care a avut bunătatea, oprindu-se la Roma pentru atît de puțină vreme, să vină lîngă patul meu în două rînduri”. Cu ceva vreme în urmă, el îi scrisese părintelui Monaldo: „Tommasini mă încredințează [...] că mă va vindeca aproape complet [...] dacă aş putea sta pentru oarece vreme sub îngrijirea lui”⁸⁵.

Leopardi era un pacient dificil, „cel mai temător și, ceea ce era mai rău, cel mai *exagerat* dintre oameni”. Așa ni l-a zugrăvit prietenul și tovarășul său Antonio Ranieri, care ne-a furnizat și această dovadă: medicii care îl vizitau la Napoli,

credincioși tradițiilor statornicite de înaintașii lor Cotugno, Cirillo și mulți alții, păstrasera o autonomă moderație; și nu erau nici brownieni, nici rasorien. Dar, de cum unul dintre ei găsea că supa era prea concentrată, iar carnea prea multă, Leopardi nu mai voia să audă de carne și voia să piară cu pește și vegetale, *în maniera rasoriană*; de cum unul dintre ei găsea că totuși carnea era necesară, Leopardi nu mai voia să audă de pești și de vegetale și voia să piară cu carne și cu supe groase ca smîntîna, *în maniera browniană*⁸⁶.

Prin urmare, nu te puteai încrede prea mult în laudele aduse lui Tommasini și adresate soției acestuia de un pacient atît de instabil emoțional, cu atît mai mult cu cît chiar doctorul Bacchi din Parma, biograf al lui Tommasini, ajungea să lase loc el însuși

acuzății de care, oricît ar fi fost de vulgară, unii se foloseau ca să-i răpească, dacă s-ar fi putut, cîte ceva din multele laude pe care

Europa i le aducea [lui Tommasini]: și anume că el era mare la catedră, dar că în faptul practic, adică lângă patul bolnavului, nu-i depășea pe ceilalți medici⁸⁷.

Ceea ce contează – cel puțin aici – este nu atât raportul dintre priceperea clinică și măiestria didactică în cazul unui medic de mare faimă, cât modalitățile prin care ambele, preluate ca referințe pentru știința și arta medicală profesată la nivel înalt, erau exercitate în Italia, între anii '30 și '40, în mediile spitalicești și universitare. Să ne întrebăm: cum era predată și însușită în aule știința medicală? Cum era distribuită și primită starea acestei arte în marile săli ale spitalelor?

Un bun răspuns este acela venit „de jos”, din partea nu a profesorilor sau a medicilor primari, ci a studenților și ucenicilor. Dispunem, în acest sens, de notițele manuscrise ale lecțiilor și „exercitărilor” oferite de Tommasini și de colegii săi de la facultate: mărturii despre un întreg curs universitar, între 1835 și 1841, însemnate cu mâna lui de un student recunoscut ca fiind „cultivat în științe și litere”, Giovanni Cavacciuti (care mai apoi avea să devină profesor de patologie la ateneul din Parma). Mai dispunem de jurnalul unei „călătorii medicale”, întreprinsă de el în anul 1841 prin Italia centrală și meridională, într-o peregrinare de la o universitate la alta și de la un spital la altul, cu scopul de a aduna materialul necesar compilării tezei de licență *Sul progresso della medicina considerata in relazione al progresso delle altre scienze*⁸⁸ [Despre progresul medicinei examinat în raport cu progresul celorlalte științe].

Frunzărind prin „jurnalele lecțiilor”, putem citi:

Chimie [titular Giambattista Guidotti, farmacist]. Chimia are scopul de a ne arăta acțiunea internă sau reciprocă a alimentelor. [...] *Botanică* [titular naturalistul vienez Giorgio Jan]. Ea cuprinde două ramuri ample, dintre care una este Fizica vegetală, iar cealaltă este Taxonomie. [...] *Anatomie* [titular Pietro Pasquali, director al Amfiteatrului de disecție și al Cabinetelor de anatomie în ceară]. Asistentul Cipelli a citit lecția lui Pasquali despre circulația singelui, apoi a disecat și a examinat doi iepuri. [...] *Fiziologie* [același titular]. Vîrstele omului sînt prima copilărie, copilăria, pubertatea, tinerețea, maturitatea, bătrînețea și decrepitudinea. [...] *Patologie* [titular Luigi Fragni, medic al Spitalelor și Ospiciilor din Parma]. Se împarte în generală – sau Patologie propriu-zisă – și specială, numită altfel Nosologie. [...] În prima dintre ele profesorul va trata despre viață și despre moarte⁸⁹.

Dacă fiziologia, ca „știință a vieții”, se ocupa în felul său de sănătate la diferitele vîrste, patologia, ca „știință a morții”, trebuia să studieze moartea. Tema morții făcea parte din patrimoniul de învățatură al studentului și aparținea orizontului cultural al medicului. În fond, ce era viața? Era „ansamblul funcțiilor care se opun morții”, după cum lăsase scris, în ale sale *Recherches sur la vie et la mort* (1800), Xavier Bichat, unul dintre maeștrii lui Laë nec, cu puțin înainte de a muri, la

treizeci de ani, răpus de tuberculoză, asemenea lui Novalis. Tînărul Cavacciuti asta învăța: că moartea este un fapt al vieții, este evenimentul crucial al acesteia – evenimentul suprem –, așezat la răspîntia dintre destinul natural al omului și participarea profesională, tehnică și umană a medicului.

Spicuind, citim în continuare:

Medicină operativă [titular Luca Balestra, chirurg titular al Spitalului civil și lector la Știința alcătuirii bandajelor]. Operațiile se împart în generale (practicate pe oase) și speciale (operație de cataractă la ochi, de pungă de puroi în coșul pieptului etc.). [...] Din lipsă de cadavru feminin este amînată amputarea mamelei. [...] Prima exercitare. Bisturiul concav se folosește acum numai la hernii. [...] *Chirurgie clinică* [titular Giovanni Rossi, chirurg al Maiestății Sale Maria Luigia și al Casei ducale]. Poziția bisturiului numită „arc de vioară” este exclusă de Rossi, întrucît este prea greoaie. Chirurgul nu trebuie să țină foarfecile ca un muncitor, ci cu degetul mare și cu cel mijlociu, sprijinindu-l cu arătătorul. [...] Amputare de picior. Despre locul în care trebuie practică, Rossi consideră că la cei săraci trebuie practică în treimea superioară, iar la cei bogați în treimea inferioară. [...] *Obstetrică* [titular Giuseppe Rossi, director al Spitalului Maternității]. Cineva pretinde că a văzut un caz de hermafroditism real la individ feminin, care a putut rămîne însărcinată, iar cu clitorisul extrem de lung le-a putut lăsa însărcinate pe două cameriste de-ale sale⁹⁰.

În Italia, această știință și această artă se adaptau după cele aflate în vigoare și în alte locuri. În ajunul călătoriei sale de învățătură prin restul peninsulei, studentul nostru „romantic” îi scria logodnicei:

Unica mea Speranță! Sînt tare mișcat resimțind durerea ce-o încerci pentru prima plecare. [...] Îți voi spune că intenția mea este să merg la Florența, oraș aflat la 120 de mile de Parma. [...] Eu n-aș fi întreprins vreodată această călătorie dacă n-aș crede-o cum nu se poate mai utilă pentru cineva care se dedică medicinei⁹¹.

Florența, 30 martie 1841. Am mers la Clinica lui Bufalini, dar era tîrziu. 4 aprilie. Bufalini a vorbit la căpătiul unui bolnav căruia medicul de gardă obișnuia să-i ia sînge [...] și a spus că asupra acestui punct există încă o mare diferență de păreri între practicieni⁹².

Această divergență de opinii atinsese punctul critic: după ce Pierre Louis publicase ale sale *Recherches sur les effets de la saignée* (1835), în care demonstra, cu limpezimea categorică a datelor statistice, că lăsarile de sînge nu vindecau niciodată o pneumonie, flebotomia ca remediu universal și-a început declinul treptat. Iar Maurizio Bufalini, clinicianul cu care Tommasini își disputa laurii de „nou Hipocrate”, se arăta receptiv la prefacerile din terapeutică, după cum se arăta receptiv și la prefacerile din diagnostică, „dînd mare importanță aceluia al șaselea simț [stetoscopia] cu care ne-a îmbogățit nemuritorul Laënnec”⁹³.

Napoli, 7 mai. Azi-dimineață am fost pentru prima oară la Spitalul Incurabililor, unde m-am învărtit pe unde am putut și am fost prezent la

Clinica medicală a Prof. Vulpes. [...] 13 mai. Rezultatul acestor lecții pe care le-am ascultat a fost că mi-am schimbat părerea că nu poate exista o Universitate mai slabă decât cea din Parma. Acum îi acord înțietatea celei Bourbonice din Napoli.

Roma, 18 iunie. Azi-dimineață am fost la Clinica medicală condusă de Prof. Tagliabò; în cealaltă jumătate a anului ea este condusă de Prof. De Mattheys.

Acesta – știm deja, însă studentul nostru călător ne-o confirmă – era clinicianul care „cilindrului de aplicat la ureche” încă îi prefera „cilindrul de pus pe cap”⁹⁴.

Între chinuite adaptări la mai înaintata medicină de dincolo de Alpi și prelungirea unei stagnări în rămîneri în urmă cu ani și ani de zile, așa se prezenta situația științifică și practică a artei medicale într-o țară fragmentată nu numai teritorial, asemenea costumului lui Arlecchino, ci și divizată cultural și cu o foarte slabă circulație de idei, chiar și în anii Congreselor savanților italieni (1839-1847). Aceste congrese nu reprezentau niște tribunale de reclădire a științei medicale: mai curînd decât istoriei progresului științific, ele aveau să aparțină, eventual, prin caracterul lor ideologic de „leagăne, pepiniere și palestre ale Ideii naționale”, istoriei *Risorgimento*-ului politic⁹⁵.

O figură „romantică”: medicul de țară

Coprezența vieții și morții în cotidianul existenței reprezintă una dintre trăsăturile remarcabile ale conștiinței – și ale medicinei romantice. Coprezența vieții și morții era un concept care ținea de cultura medicului, de „vizitele” sale. „Vom începe prin a vizita doi defuncți”, spunea *medicul de țară* doctor Benassis, pregătindu-se, într-o bună dimineață din primăvara anului 1829, să execute turul vizitelor matinale în satul agricol al Delfinatului ce-i fusese încredințat spre îngrijire. „Aici moartea e considerată un accident prevăzut, care nu oprește cursul vieții”⁹⁶.

În societatea țărănească, acea concepție din care se inspirau medicul și pacienții săi izvora din experiența existențială, comună unuia și celorlalți, că „faptele naturii sînt mai mari decât noi”. Acesta era fundalul conceptual al celui care, inclusiv în virtutea unei idei de totalitate mai învechite decât cea romantică, se simțea complet integrat în natură, mai curînd ca o parte mărunță decât ca stăpîn al ei, nevoit să o urmeze atît la bine, cît și la rău. „Bolile nu cer permisiunea.” „Durerea, o ai.” „Beteșugurile, nu le poți dărui.” Boala făcea parte din destinul natural al fiecărui om: era moartea făcută posibilă în viață. Tot la fel, Laënnec, cu tot experimentalismul său anatomo-clinic anti-romantic, recunoștea că prin intermediul ralului amforic auscultat cu

stetoscopul său se evidenția în viața proprie a plămînelui mortificația (necroza) care determina formarea în el a cavernei tuberculozei.

Dinaintea familiei țărănești, medicul apărea înarmat cu lanțeta. Lanțeta pentru flebotomie nu era mult diferită de lanțeta pentru vaccinare. Flebotomia și vaccinarele reprezentau cele mai importante două expediente ale epocii, una sugerată de elaborările italiene ale doctrinei lui Brown, iar cealaltă înlesnită de înțelepciunea inveterată a lui *similia similibus*. Paradoxal, prima era mai bine primită decît cea de-a doua: „născocirea vaccinării” rămînea o noutate, devenită și mai neliniștitoare prin teama că prin vaccinare se puteau transmite afecțiunile proprii naturii bovine, pe cînd „lăsările de sînge” constituiau o practică veche, acceptată în simetrie curativă cu consumul de vin, de „sirop de cramă”. Era o simetrie oglindită în vorba populară „îți trebuie un hîrdău de vin ca să regenerezi o cană de sînge”. Se spunea că vinul face sînge bun și, cîtă vreme sîngele era un mediator al stimulilor vitali, medicul îl putea prescrie ca leac „de stimulent”; și tot astfel putea prescrie flebotomia ca tratament „de contrastimulent”⁹⁷.

Coincidența mentalității populare cu ideologia medico-științifică explică durată lungă a acestora din urmă. Ieșirea din scenă a flebotomiei avea să întîrzie, în Italia, la fel de mult ca pătrunderea stetoscopului. Pe la 1850, un vizitator englez al coastei ligure, văzîndu-l pe „doctorul Antonio” pregătindu-se să efectueze o flebotomie, nu se putea reține a-și manifesta dezaprobarea față de o metodă depășită, care-l degradează pe medic într-un „scamator”. „Medicina italiană e mereu aceeași – a murmurat sir John ca într-un monolog –, numai și numai lanțeta; aceeași șarlatanie în toată peninsula”⁹⁸.

Chiar în aceeași perioadă – la jumătatea secolului –, doctorul Cavacciuti al nostru devenea, spre nenorocul său, protagonistul unui fapt pe care l-am putea numi rustico-medical. El era dat în judecată de un arendaș dușmănos, sub acuzația că atentase la onorabilitatea uneia dintre fiice, examinată cu un „bastonaș dur și rigid” împlîntat nemilos în carnea-i, cu o prea intimă apropiere a chipului medicului de pieptul pacientei. Acuzația era neîntemeiată: bastonașul era stetoscopul. Însă acest instrument încă nu era folosit în anumite contexte sociale și mentale; era respins de mulți bolnavi și – mai rău – nu puțini medici îl refuzau, convinși că era un flecușet ridicol, compromițător pentru reputația lor de profesioniști ai intuiției⁹⁹.

Medicul de țară care, într-un context de tip mai mult paleopedagogic decît neștiințific, împărțea „sfaturi și mîngîieri”, mai mult pe baza „ochiului clinic” decît a stetoscopului, se integra în mentalitatea pacienților asistați. Cu atît mai mult se integrau, în virtutea extracției sociale și a limbajului comun, acei „chirurși rurali” – nu medici, ci vindecători –, depozitari ai unor expediente lenitive sau curative (ori încărcate cu nimic altceva decît o benefică putere de sugestie), care reprezentau o ofertă deloc neglijabilă pe piața sănătății.

În același context, medicul se afla deseori alături de *preotul de țară*, figură oarecum simetrică. Fiecare lucra în felul său propriu, „unul pentru suflet, iar celălalt pentru trup, însă în cele din urmă amîndoi pentru amîndouă”¹⁰⁰. Simetria dintre medic și preot devenea și o analogie: „profesiunea de medic este un fel de sacerdoțiu”. Și medicul avea misiunea de a „zbură în lăcașurile consacrate durerii și de a aduce, pe cît se poate, sănătate, nădejde, mîngiere”. Ca și preotul, medicul trebuia să „acopere cînd vindecarea nu are loc”, în locurile și în momentele bolilor incurabile: „Puțini oameni știu să moară. [...] Și mai puțini încă știu în ce fel trebuie procedat la moartea altora”¹⁰¹.

Din această pricepere specială și necesară, figura „romantică” a medicului reieșea îmbogățită, cu toate că dotarea sa tehnică era și rămînea săracă. În așteptarea momentului în care noua știință experimentală avea să aducă această tehnică pe linia de plutire, acea pricepere conferea mare substanță culturii medicului și numeroaselor virtuți ale practicii sale profesionale.

Apus și semnificație perenă

La trecerea barierei către cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, spiritul romantic al medicinei era pretutindeni extenuat sau dizolvat.

În Germania, de la viziunea romantică asupra naturii se trecuse la o observație naturalistă din ce în ce mai legată de știința și tehnica experimentale. Justus Liebig întemeiase „chimia vieții” (biochimia), iar elevii lui Johann Müller – „fiziologia pe baze chimico-fizice”¹⁰². La puțină vreme, Rudolf Virchow avea să indice sediul bolilor în atomii de materie vie – celulele – publicînd „prometeica” sa *Cellularpathologie* (1858).

În Franța, speculativa „medicină fiziologică” a lui Broussais cedase în fața fiziologiei experimentale a lui François Magendie, maestrul lui Claude Bernard. „Medicina anatomo-clinică”, născută cu Laënnec, crescuse sub aripa lui Armand Trousseau. La orizont se profila o *révolution pastorienne*¹⁰³.

În Germania însă, în jurul lui Müller și al lui Liebig, încă de prin 1840 „școlile și laboratoarele reprezentau adevărate sisteme filosofice complete”, în care „n-ar fi fost posibilă operarea unei distincții între datele experimentale și ipotezele speculative”¹⁰⁴. Dar și pentru Franța rămînea în continuare în picioare întrebarea pe care, pe urmele lui Littré¹⁰⁵, avea să și-o pună istoricul medicinei Richard H. Shryock: „Oare rolul istoric al speculației nu a constatat în a sugera și a difuza teorii pînă în ziua cînd a fost posibilă confirmarea sau dezmințirea lor prin experiență?”¹⁰⁶.

În Italia, „noua doctrină medicală” a lui Tommasini cedase în fața patologiei analitice a lui Bufalini. Acesta însă nu-și dădea seama că

orizontul se modificase față de vremurile când, împotriva medicinei speculative, el profesa un experimentalism clinic înțeles, în maniera toscană, ca pur galileism observativ. „Prin autoritatea pe care o exercita, ridica obstacole dinaintea noului drum”, combătînd histologia (Virchow), microbiologia (Pasteur) și fiziologia experimentală (Claude Bernard)¹⁰⁷.

Oricum, medicina se schimbase pretutindeni. Din paradigma „bruno-rasori-tommasiniană”¹⁰⁸, intrată în disoluție spre sfîrșitul anilor '30, nu rămăsese nici o urmă. Astăzi însă, după o sută cincizeci de ani, analogia dintre conceptul modern de *stres* și vechiul concept de *stimul* face plauzibilă teza că unele remedii curative nespecifice, precum medicamentele „antireactive” sau „antiflogistice” din zilele noastre, preiau aspectul unor „contrastimuli”, actualizați din punct de vedere științific. Această alăturare urmărește să sublinieze faptul că, apunînd concepția totalizantă și vitalistă a „medicinei romantice”, din punct de vedere istoric a prevalat o concepție alternativă, mecanicistă și sectorială, prin care s-au obținut, într-adevăr, cunoștințe aprofundate și rezultate prețioase, dar care, în același timp, a adus cu sine acel caracter reducăționist și fragmentar ce i se reproșează medicinei actuale din mai multe direcții¹⁰⁹.

În medicina de astăzi, acea viziune globală asupra persoanei, pe care totalitatea romantică o așeza în centrul preocupărilor sale, reiese sărăcită, cum sărăcit reiese acel raport dintre medic și pacient în jurul căruia gravitau modurile de a gîndi și de a acționa ale „medicinei romantice”.

Note

1. I. Nievo, *Le confessioni d'un italiano*, Einaudi, Torino, 1956, p. 651. Sublinierile îmi aparțin.
2. A. Zanardo, „L'idealismo tedesco: Fichte”, in M. Dal Pra (coord.), *Storia della filosofia*, vol. IX, Vallardi, Milano, 1976, p. 9.
3. Cf. R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Éditions Ousia, Bruxelles, 1980.
4. G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, trad.it. N. Vaccaro, E. Mirri, Guida, Neapole, 1972, p. 35.
5. C. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris, 1977, p. 47.
6. *Joannis Brunonis Elementa Medicinae*, editio prima italica, Galeatius, Mediolani, 1792, p. 5.
7. Pentru partea finală a acestui paragraf vezi G. Cosmacini, *Storia della medicina e della sanità in Italia*, Laterza, Roma – Bari, 1995, pp. 258-259.
8. Th.J. Bole, „John Brown, Hegel and speculative concepts in medicine”, in *Texas Reports on Biology and Medicine*, vol. 32, nr. 1, 1974, p. 288.
9. *Ibid.*, pp. 290-291.
10. Gîndirea lui Röschaub este reprodusă astfel de F. Moiso, „Interpretazioni italiane della patologia e visione della filosofia della natura tedesca”, in F.M. Ferro et alii (coord.), *Passioni della mente e della storia*,

- Vita e Pensiero, Milano, 1989, pp. 107-109 *passim* (fi multumesc profesorului Francesco Moiso pentru prețioasele informații).
11. Fragmentul din Schelling se află reprodus în *ibid.*, la p. 110.
 12. Citatul din teza browniană este extras dintr-un pasaj al introducerii lui Giovanni Rasori la E. Darwin, *Zoonomia, ovvero leggi della vita organica*, trad.it. G. Rasori, Maspero e Pirotta, vol. I-VI, Milano, 1803-1805. Pasajul este reprodus de G. Bilancioni, *Giovanni Rasori, medico e patriota*, Pacini e Mariotti, Pisa, 1929, p. 47.
 13. Moiso, *op.cit.*, p. 114.
 14. *Ibid.*, p. 115.
 15. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad.it. B. Croce, Laterza, Bari, 1963, p. 341.
 16. *Ibid.*, p. 30.
 17. Bole, *op.cit.*, p. 288.
 18. Pentru expresia și categoria „medicină romantică”, vezi O. Temkin, „Romantic medicine”, in *Bulletin of History of Medicine*, 25, 1951, pp. 149-159.
 19. W. Leibbrand, *Medicina romantica*, trad.it. de G. Federici Ajroldi, Laterza, Bari, 1939, p. 64.
 20. *Ibid.*, pp. 96-98 *passim*.
 21. *Ibid.*, pp. 99-100 *passim*.
 22. *Ibid.*, pp. 103-104 *passim*.
 23. *Ibid.*, pp. 91-93 *passim*.
 24. *Ibid.*, p. 60.
 25. *Ibid.*, p. 66.
 26. Cf. F. Rausky, *Mesmer o la rivoluzione terapeutica*, trad.it. de L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 1980, pp. 46-47.
 27. F.A. Mesmer, *Le magnétisme animal*, Payot, Paris, 1971, p. 52.
 28. Leibbrand, *op.cit.*, pp. 130-131 *passim*.
 29. *Ibid.*, p. 132.
 30. *Ibid.*, pp. 74-75 *passim*.
 31. Fragmentul epistolar este reprodus de M. Brion, *L'Allemagne romantique*, vol. II, Albin Michel, Paris, 1963, p. 56.
 32. Fraza este reprodusă de A. Lodispoto, *Storia dell'omeopatia in Italia*, Ed. Méditerranée, Roma, 1987, p. 9.
 33. *Ibid.*, p. 10.
 34. Paracelsi, *Opera omnia*, t. I, Genevae, 1658, p. 168.
 35. Leibbrand, *op.cit.*, p. 125.
 36. *Ibid.*, p. 151.
 37. *Ibid.*, p. 150.
 38. Pasajul este reprodus în *ibid.*
 39. Pasajul este reprodus în *ibid.*, p. 153.
 40. Dublul pasaj este reprodus în *ibid.*, pp. 153-154.
 41. Cf. Paracelsus, *Paragrano*, ediție coordonată de F. Massini, Boringhieri, Torino, 1961, p. 196.
 42. C. Cattaneo, *Scritti scientifici e tecnici*, ediție coordonată de C.G. Lacaita, t. I, 1823-1848, Giunti e Barbera, Florența, 1969, p. 193.
 43. *Ibid.*, pp. 194-197 *passim*.
 44. *Ibid.*, p. 200.
 45. *Ibid.*, p. 201.

46. Pentru expresia folosită vezi subtitlul „Fisiologia cerebrale e disciplina dei comportamenti” al culegerii de scrieri galliene *L'organo dell'anima*, coordonată de C. Pogliano, Marsilio, Venezia, 1985.
47. Cattaneo, *op.cit.*, pp. 207-208 *passim*.
48. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, ediție coordonată de E. De Negri, vol. I, La Nuova Italia, Florența, 1933, p. 291n (nota îi aparține coordonatorului ediției).
49. Cattaneo, *op.cit.*, p. 202.
50. Despre „iacobinismul științific” și brownism la Milano și la Pavia vezi G. Cosmacini, *Scienza medica e giacobinismo in Italia. L'impresa politico-culturale di Giovanni Rasori (1796-1799)*, Franco Angeli, Milano, 1982, și *id.*, „Rasori e Moscati: una polemica giacobina”, in *Annali di storia pavese*, n. 90, 1991, pp. 147-152.
51. *Editio prima italica la Elementa Medicinæ* ale lui John Brown (vezi *supra* nota 6) este o lucrare cui *praefatus est Petrus Moscati*.
52. Vezi G. Rasori, *Compendio della Nuova Dottrina Medica di G. Brown*, Comini, Pavia, 1792.
53. A. Pignacca, *Frammenti per l'istoria della medicina italiana nel secolo decimonono*, Libreria della Minerva, Pavia, 1840, pp. 1-2.
54. G. Del Chiappa, *Della vita di G. Rasori*, Molina, Milano, 1838, p. 40.
55. Vezi G. Rasori, *Storia delle febbre epidemica di Genova negli anni 1799 e 1800*, Pirota e Maspero, Milano, 1801.
56. Vezi *supra*, nota 12.
57. F. Freschi, *Storia della medicina*, adaos și continuare a celei a lui Curzio Sprengel, vol. VIII, partea a doua, Volpato, Milano, 1851, p. 362.
58. A. Monti, *Giovanni Rasori nella storia della scienza e dell'idea nazionale*, extras din volumul de lecții și conferințe susținute la R. Università din Pavia, Istituto pavese di arte grafiche, Pavia, 1928, pp. 57-58.
59. Freschi, *op.cit.*, p. 567.
60. Vezi în acest sens G. Cosmacini, „Teorie e prassi mediche tra Rivoluzione e Restaurazione: dall'ideologia giacobina all'ideologia del primato”, in *Storia d'Italia. Annali 7. Malattia e Medicina*, ediție coordonată de F. Della Peruta, Einaudi, Torino 1984, p. 175n.
61. Pasajul epistolar, extras din corespondența stendhaliană, este reprodus de Cosmacini, *Scienza medica e giacobinismo*, *ed.cit.*, p. 55.
62. J.L. Peisse, *La médecine et les médecins*, Paris, 1857, t. I, p. 400.
63. Vezi F.J.V. Broussais, *Examen des doctrines médicales et des systèmes de nosologie*, Gabon, Paris, 1821, t. II, p. 717.
64. J.F. Braunstein, *Broussais et le matérialisme. Médecine et philosophie au XIX^e siècle*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1986, pp. 74-75.
65. *Ibid.*
66. Broussais, *op.cit.*, t. I, p. 158.
67. Canguilhem, *op.cit.*, p. 52.
68. Cf. E.H. Ackerknecht, *La médecine hospitalière à Paris*, trad.fr. F. Blateau, Payot, Paris 1986, p. 84.
69. Cf. Braunstein, *op.cit.*, p. 79.
70. Cf. Ackerknecht, „Laënnec et Broussais”, in „Laënnec. 1781-1826”, in *Revue du Palais de la Découverte*, număr special, 22, august 1981, p. 210.
71. Fraza, extrasă din *Traité de l'auscultation médiate* al lui Laënnec, este reprodusă din Cosmacini, *Storia della medicina e della sanità*, *ed.cit.*, p. 272.

72. Cf. Ackerknecht, *Laënnec et Broussais*, ed.cit., p. 209.
73. M.P.E. Littré, „Article sur Cullen”, in *Journal hebdomadaire de médecine*, VI, 1830, p. 321.
74. L. Valentin, *Viaggio medico in Italia fatto nell'anno 1820*, trad.it. G.B. Fantonetti, Pomba, Torino, 1823, p. 120.
75. Expresia este folosită, în legătură cu Brown, de către S. De Renzi, *Storia della medicina italiana*, Neapole, 1845-1848 (retipărită la Forlì, Bologna, 1966), t. V, p. 594.
76. Freschi, *op.cit.*, p. 677.
77. G. Tommasini, *Della nuova dottrina medica italiana*, prelegere inaugurală la lecțiile de clinică medicală la Universitatea Pontificală din Bologna pentru anul academic 1816-1817. Textul din care sînt extrase citatele (pp. 288 și 317) este inserat în *id.*, *Opere minori*, Cardinali, Florența, 1835.
78. *Ibid.*, p. 309.
79. Pentru conceptul de durere ca un „contrastimul”, vezi Cosmacini, *Teorie e prassi mediche*, ed.cit., pp. 199-200.
80. Freschi, *op.cit.*, p. 682.
81. Valentin, *op.cit.*, p. 60.
82. *Ibid.*, pp. 51-52 și note.
83. Tommasini, *op.cit.*, pp. 32-34. Sublinierea îmi aparține.
84. *Id.*, „Considerazioni sullo stato attuale della patologia italiana”, in *Opere minori*, ed.cit., p. 165.
85. Cele două fragmente leopardiene, extrase din *Lettere* (Mondadori, Milano, 1949), sînt reproduse din G. Cosmacini, *Una dinastia di medici. La saga dei Cavacciuti-Moruzzi*, Rizzoli, Milano, 1992, pp. 21-22.
86. A. Ranieri, *Sette anni di sodalizio con Leopardi*, Gentile, Milano, 1944, pp. 77-78. Sublinierile îmi aparțin.
87. G. Bacchi, *Memoria su la vita e le opere di Giacomo Tommasini*, Paganino, Parma, 1847, p. 52.
88. Însemnări și jurnal de călătorie, în topuri de hîrtie cu copertă cartonată, sînt păstrate la Bombodolo di Noceto, lângă Parma, în Villa Moruzzi, în arhiva familiei, de unde au fost scoase și încredințate mie spre studiere de prof. Paolo Moruzzi, căruia îi mulțumesc.
89. Cf. Cosmacini, *Una dinastia*, ed.cit., p. 38.
90. Cf. *ibid.*, pp. 41-43 *passim*.
91. Fragmentul epistolar este reprodus în *ibid.*, p. 57.
92. Cf. *ibid.*, p. 50.
93. Expresia îi aparține patologului Paolo Mantegazza, reprodusă în *Ricordi di Maurizio Bufalini sulla vita e sulle opere proprie*, publicate sub îngrijirea lui Filippo Mariotti, Le Monnier, Florența, 1876, p. 137n.
94. Cf. Cosmacini, *Una dinastia*, ed.cit., pp. 51-52 *passim*.
95. Vezi în acest sens N. Bianchi, *Carlo Matteucci e l'Italia del suo tempo*, Bocca, Torino, 1874, p. 70.
96. H. de Balzac, *Il medico di campagna*, trad.it. de A. Zanzotto, Garzanti, Milano, 1985, pp. 63 și 65.
97. Vezi în acest sens G. Cosmacini, „La famiglia e il medico tra Ottocento e Novecento”, in *Sanità, scienza e storia*, nr. 1-2, 1988, pp. 353-391, și *id.*, *Una dinastia*, ed.cit., p. 71.
98. „Il dottor Antonio”, in G. Ruffini, *Romanzi*, trad.it. F. Menotti, Casini, Milano, 1968, p. 384. Prima ediție, în engleză, a *Dottor Antonio* de Giovanni Ruffini e cea de la Edinburgh, din 1853.

99. Cf. Cosmacini, *Una dinastia*, ed.cit., pp. 65-66.
100. C. Ravizza, *Un curato di campagna. Schizzi morali*, Tip. Boniardi-Pogliani, Milano, 1852, p. 31.
101. C. Del Chiappa, *Due lettere apologetiche e due discorsi. L'uno della fortuna del medico, l'altro della morale del medico*, Tip. Guglielmini, Milano, 1852, pp. 114, 155, 158, 165.
102. Y. Elkana, *La scoperta della conservazione dell'energia*, trad.it. L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 1977, p. 141.
103. C. Salomon-Bayet, *Pasteur et la révolution pastorienne*, Payot, Paris, 1986.
104. Elkana, *op.cit.*, p. 201.
105. Vezi *supra*, nota 74.
106. R.H. Shryock, *Storia della medicina nella società moderna*, ediție coordonată de A. Carugo și F. Mondella, ISEDI, Milano, 1977, p. 129.
107. Cf. B. Grassi, „I progressi della biologia e delle sue applicazioni pratiche, conseguiti in Italia nell'ultimo cinquantennio”, în volumul colectiv *Cinquant'anni di storia italiana. 1860-1910*, Hoepli, Milano, 1911, vol. III, p. 35n.
108. A. Cazzaniga, *La grande crisi della medicina italiana del primo Ottocento*, Hoepli, Milano, 1951, p. 7.
109. Cf. E. Ciaranfi, P. Schlechter, A. Bairati, *Automatismi biologici e malattia*, Mondadori, Milano, 1979, p. 15.

PREOTUL

Philippe Boutry

Pretenția Romantismului de a fi religios este îndoielnică – notează Paul Bénichou în lucrarea sa *Le Temps des prophètes*. Religia romantică – urmează el –, avatar al deismului filosofic, reelaborat în manieră spiritualistă de o imaginație bogată în simboluri și speculații, este, dacă vreți, o credință sau un crez cu articolele lui fundamentale: opoziție dramatică între realitate și ideal, un simbolism cel puțin virtual al lucrurilor create, înaltă valoare a Artei și o interpretare a universului culminând prin promisiunea unei renașteri istorice a speciei umane. Această nouă religie naturală, spiritualizată, estetizată și istoricizată nu a restabilit însă rugăciunea și căutarea mântuirii (ca să nu mai vorbim de cult), ce reprezenta înainte de deism trăsăturile constitutive ale mentalității autentic religioase, decît pentru a le lăsa în seama libertății pasiunii și a inteligenței... Între religia pur și simplu și religia romantică, ceva a încetat să mai existe și Romantismul însuși nu încetează să o afirme¹.

Dacă în acest sens există, fără nici o îndoială, un Romantism religios² și chiar un Romantism catolic, atestat mai cu seamă în Germania³, existența unui catolicism romantic se arată, în schimb, mai greu de definit teoretic și practic. Și este chiar mai greu (dacă ținem, într-o abordare socială și religioasă a istoriei, să privilegiem practicile în dauna discursurilor și oamenii în dauna doctrinelor) să identificăm în mod concret o Biserică și niște preoți romantici. Căci, la drept vorbind, Romantismul constituie o *erezie*⁴: nu numai pentru că se opune, uneori punct cu punct, dogmei și ortodoxiei catolice („este o altă regiune a spiritului”)⁵, ci și pentru că „încearcă să organizeze noțiuni și materiale preluate din dogmatica creștină, urmînd o modalitate de selecție și de structurare contrară tradiției catolice”⁶. Cînd Balzac își pune *Medicul de țară* (1833) să spună: „munca înseamnă rugăciune”, cea care riscă să dispară este rugăciunea. La fel, atunci cînd păcatul originar și răscumpărarea dispar pentru a se pierde în vastul proiect istoric al unei „pogorîri a Duhului Sfînt”⁷, al apariției unei „Religii a Viitorului” sau al unei renașteri spirituale și pămîntești a „Poporului lui Hristos”, bucăți întregi din construcția teologică a catolicismului tridentin devin lipsite de importanță și de semnificație.

Preotul romantic din Europa secolului al XIX-lea nu poate fi înțeles, așadar, decît în interiorul unei duble filiații: eclezială, întrucît aparține unei Biserici care l-a crescut într-o credință și o disciplină organizate, și istorică, deoarece este – la fel ca toți cei contemporani lui – omul epocii sale, participînd la schimbările intelectuale și spirituale, la opiniile, gusturile și emoțiile veacului său. Numai analizînd cu atenție

această dublă filiație vom putea schița – prin aproximări succesive care se vor sprijini pe imagini literare, construcții doctrinare, acțiuni colective și destine individuale – profilul biografic nesigur și totuși realizabil al preotului catolic din epoca lui Goethe, Byron sau Balzac.

O figură literară: preotul de țară al domnului de Balzac

Religia lui Balzac⁸ este străbătută de un fascicul complex de influențe și împrumuturi, de concepții și credințe mai mult sau mai puțin aprofundate și asimilate, care fac din promotorul romanului realist francez una dintre principalele figuri ale Romantismului de inspirație când catolică și monarhistă, când sincretică și mistică: Biserica Romei nu s-a înșelat trecându-i opera romanescă în patru rînduri la Index⁹. Or, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, dincolo de modelele moștenite de la protestantism¹⁰, figura preotului romantic¹¹ s-a conturat tocmai prin intermediul *Comediei Umane* a lui Honoré de Balzac: Janvier, colaborator ecleziastic al *Medicului de țară* (1833), Bonnet, eroul *Preotului de țară* (1841), și Brossette, evanghelist neputincios al *Țăranilor* (apărut postum, în 1855), contribuie la instituirea unei reprezentări durabile a unui tip: clericul de țară.

Puțini sînt totuși preoții de țară – pe care am vrea să-i privilegiem aici pentru locul central ocupat în realitatea socială a Europei catolice din secolul al XIX-lea – în cadrul „galeriei ecleziastice” a *Comediei Umane*. Universul balzacian este populat de arhiepiscopi și episcopi, de mari vicari, canonici și preoți locuind în orașe mai mult sau mai puțin importante, de directori de conștiință și duhovnici extraordinari, uneori și de profesori de familie. Adesea, preotul balzacian apare doar în umbra unui personaj principal, mare doamnă sau tînăr erou; parohiei balzaciene îi lipsește consistența, iar preotul nu servește decît la punerea în evidență a altor personaje: nu preotul de țară este eroul romanului care îi poartă numele, iar *Preotul din Tours* (1832) este cronica nemiloasă a unei rivalități între niște canonici amestecați în ambițiile nesatisfăcute ale politicianilor de salon și ale bigoților din oraș...

Preotul de țară balzacian se impune totuși ca tip în romanul catolic prin selectarea de figuri simple și puternice, pe care le introduce în domeniul reprezentărilor colective. Căci toți acești eroi se aseamănă. Preoții Janvier, Bonnet și Brossette sînt mici de statură, aproape plăpînzi. Primul dintre ei surprinde prin „statura sa scundă, slăbiciunea sa, întreaga ținută [care] vădeau o mare debilitate fizică”¹²; cel de-al doilea este „mic de stat și slăbănog în aparență”¹³; Brossette, poreclit de enoriașii săi „sfrijitul”¹⁴, este „mărunțel și firav”¹⁵. Pentru a sublinia însă mai bine opoziția dintre fizic și moral, observatorul

perspicace și romancierul le dezvăluie privirea. Acești preoți plăpânzi au ochii ca de foc. Brossette „își răscumpăra biata lui înfățișare prin dirzenia care le stă atît de bine burgunzilor; era un om inteligent și-și purta cu cinste veșmîntul”¹⁶. Ochii lui Janvier, „care păreau a oglindi cerul, trădau nestinsa flacără a carității care-i mistuia inima”¹⁷. Cît despre Bonnet, acesta „atrăgea atenția mai întîi prin chipul pasionat care i se atribuie apostolului: o figură aproape triumghiulară începea cu o frunte înaltă, brăzdată de cute, sub care străluceau doi ochi de un albastru străluminat de credință, arzînd de speranță vie”¹⁸. Ochi arzători, trup firav: nu e nevoie să fii mare specialist în știința lui Lavater, atît de dragă romancierului, ca să înțelegi că preoții sînt ființe excepționale. Fără îndoială, existența lor cotidiană nu oferă nici un detaliu mai deosebit, iar imaginația realistă și grabnic ireverențioasă a lui Balzac se abandonează deseori unor descrieri ale moravurilor clericale sau ale vieții de zi cu zi din prezbiteriu¹⁹ care, în alte vremuri, ar fi putut alimenta cine știe ce *Fiziologie a preotului...* Acum însă, țelul romancierului este altul: creatorul și-a sortit modeștii săi eroi unui război de uzură nemilos, îndelungat, total. Despre Brossette, Balzac scrie:

Avea în el ceva din preoții de altădată, ținea cu patimă la biserică și la cler; vedea lucrurile în întregul lor și egoismul nu-i vătămă ambiția. Deviza lui era *a sluji*, a sluji biserica și monarhia în locurile cele mai amenințate, a sluji de pe ultima treaptă, ca un ostaș...²⁰.

Pentru a realiza primele schimbări în parohia sa din Montégnac, Bonnet trebuie să depună eforturi imense, „nesfîrșit de meschine, mărețe însă prin stăruință”²¹. Scăpînd, datorită intenționalității oarecum demonstrative a autorului, genului clasic al studiilor de moravuri eclesiastice, preotul balzacian se preface în purtător de cuvînt, militant și luptător.

De aceea, vocația acestor preoți-ostași urmează căi neobișnuite: ea izvorăște din voința individului și se afirmă cu putere ca adeziune la o misiune providențială.

Doamnă – îi mărturisește Brossette contesei de Montcornet –, iată, sînt cinci ani de cînd mă culc într-un pat păcătos, de cînd locuiesc într-o casă fără mobile, de cînd fac slujba fără credincioși în biserică, de cînd predic fără auditori, de cînd sînt paroh fără cîștiguri de la oameni și fără leață suplimentară, de cînd trăiesc din șase sute de franci de la stat, fără să-i cer nimic sfinției-sale, episcopul, și dau o treime din banii mei pentru milostenii. În sfîrșit, nu-mi pierd nădejdea! Dacă ați ști cum sînt iernile mele de aici, ați înțelege toată valoarea acestor cuvinte! Nu mă încălzesc decît la ideea că voi salva această vale, că o voi recuceri întru Domnul. Căci nu e vorba de noi, doamnă, ci de viitor²².

Cîteva ani mai tîrziu, Balzac va face din acest preot plin de elocință „unul din preoții foburgului Saint-Germain, desemnat pentru unul din episcopatele vacante”²³. Bonnet se vede înzestrat cu un destin chiar

mai deosebit: născut la Paris, într-o familie „mai mult decît înstărită”, „aproape bogată”, respins de un tată „dur, neiertător”, tînărul Bonnet a ales sacerdoțiul în același moment în care „fratele său, ajuns mai tîrziu general și mort la Leipzig, se înrola ca simplu soldat, părăsindu-și familia din aceleași cauze care-i hotărîseră și lui vocația”. Vocație individuală, puternic dramatizată în plan narativ, unde conflictul cu tatăl, dorința de afirmare și de punere în slujba unui ideal militant se contopesc în alegerea unei căi de excepție:

Pentru mine nu vād posibilă viața decît în sînul Bisericii. Gusturile, ideile, chiar iubirile mele vor fi contrariate atîta timp cît tata va fi în viață. Sub sutana preotului va fi însă nevoit să mă respecte și astfel aş putea deveni ocrotitorul familiei mele în anumite împrejurări. Mama a plîns mult²⁴.

Indiferenți la strălucirea sau succesul acțiunilor lor, preoții balza-cieni sînt voluntari: ei nu îndeplinesc o funcție, ci îmbrățișează o cauză. „În preoție nu am văzut nicidecum o situație”, afirmă abatele Bonnet și adaugă: „Nu cred că te poți dărui lui Dumnezeu mînat de un gînd cupid”²⁵. Sacerdoțiul acestor preoți nu mai este, ca în secolul al XVIII-lea, o *situație*²⁶, vocația lor preschimbîndu-se în misiune.

Am încercat – mai declară preotul din Montégnac – să oblojesc rănile săr-manului într-un colț neștiut de lume, apoi să dovedesc prin propria-mi pildă, dacă Dumnezeu avea să-mi binecuvînteze osteneala, că numai religia catolică, privită în lucrările ei pămîntești, este cea adevărată, numai ea este puterea civilizatoare, bună și frumoasă. [...] După ce am fost hirotonisit, am venit în Limousin în vizită la una din rubedeniile mele din partea tatei; întîmplător, ea îmi vorbi de starea în care se afla cantonul Montégnac. Un gînd, care țîșnise cu strălucirea luminii, îmi spuse în forul meu interior: Asta-i via ta! Și am venit²⁷.

Țelul fixat de romancier ostașilor săi în sutană ține atît de domeniul social și politic, cît și de cel religios. Scriitorului legitimist ce proclamă în introducerea la *Comedia Umană*: „Scriu la lumina a două flăcări nepieritoare: monarhia și religia”²⁸, dar și realistului sceptic ce-și notează în carnetele de tinerețe următorul citat din *Bunul-simț*, al baronului d'Holbach: „În natură nu există nici rău, nici bine, nici viciu, nici virtute. Toate vin din ordinea socială”²⁹ îi dau replica aceste personaje, preoți, „evangelizatori” și totodată „înnoitori” ai vailor și ai enoriașilor lor în saboți. „Nu mă străduiesc eu să apropiu dogmele religiei catolice de vederile dumneavoastră administrative?”³⁰, îl întreabă fără ocolișuri preotul Janvier pe doctorul Bénassis care, la rîndul lui, mărturisește: „Odinioară, îmi ziceam că religia catolică nu-i decît o adunătură de prejudecăți și de superstiții abil folosite, cu care orice civilizație inteligentă trebuie să termine o dată pentru totdeauna. Aici însă, mi-am dat seama de necesitatea ei politică și de utilitatea ei morală”³¹. Convingerea exprimată de Bonnet în fața auditoriului său de la castel este asemănătoare:

Voi toți, care reprezentați clasele atacate, recunoașteți necesitatea unei supuneri depline a maselor în stat, precum aceea a ostașilor în bătălie; vreți unitatea puterii și doriți să nu fie niciodată pusă în chestiune. Lucrul nu se poate obține aici decât prin sentimentele datorate catolicismului!³².

Medicul de țară va fi romanul „evangeliei în acțiune”³³. „Munca înseamnă rugăciune”³⁴, exclamă Janvier. „Să plantați ar însemna să evanghelizați”³⁵, îi prescrie Bonnet doamnei Grasslin. Sub pana prometeicului creator al *Comediei Umane*, păstorirea sufletelor se preschimbă într-un vast proiect de renaștere agricolă, morală și religioasă a satelor³⁶.

Totuși, Balzac n-ar aparține nici epocii romantice și nici literaturii realiste, dacă nu ar realiza imensa dificultate (*Medicul de țară*, *Preotul de țară*) a proiectului său românesc de *ficțiune pastorală* și nu ar sublinia în fiecare pagină a creației sale distanța aproape insurmontabilă ce separă aspirația oamenilor către ordine și armonie de realizarea ei în practică. Erou al unei formidabile lupte împotriva ignoranței, a prejudecăților și viciilor, preotul balzacian realizează în solitudine și uitarea de sine unul dintre tipurile „omului superior” răstăcit în istorie. Țintuit de glie prin legăturile misiunii lui, străduindu-se să însușească inerta materie umană ce i-a fost încredințată, Janvier, urmînd exemplul doctorului Bonnet, nu s-a lăsat purtat de iluzii nici în privința firii oamenilor de la țară, nici în privința piedicilor pe care le întâlnești la tot pasul cînd încerci să schimbi oamenii și lucrurile³⁷. Enoriașul său³⁸, „care seamănă mult cu sălbaticul”³⁹, rămîne însă o ființă obscură, aproape incomprehensibilă, posedînd o alteritate fizică („tăbăcirea aceea caracteristică oamenilor care trăiesc în aer liber”⁴⁰, „mușchii deprinși cu munca”⁴¹) și antropologică ce îl apropie de „pieile-roșii din romanele lui Cooper”⁴². Începînd din 1789 – constată romancierul – religia nu mai are pic de putere asupra a două treimi din populația Franței⁴³. Apocalipsa Franței proprietarilor bate la porți și, dacă Providența nu va avea grijă („Să sperăm, imploră Bonnet, că pînă atunci Dumnezeu va dărui Franței un bărbat providențial, unul dintre aleșii care dau noi vederi națiunilor și care, fie precum Marius, fie precum Sulla, fie că s-ar ridica din păturile de jos, fie că ar veni din cele înalte, va reconstrui societatea!”⁴⁴), sumbrele previziuni ale preoților balzacieni vor deveni realitate. „Doamne”, geme neputincios Brossette, „dacă e voia Ta sfîntă să-i dezlănțui pe săraci ca pe un potop ca să schimbi orînduirile sociale, atunci înțeleg că-i părăsești pe bogați în propria lor orbire”⁴⁵. „Un proletariat care și-a pierdut sentimentele, fără alt Dumnezeu decât invidia, fără alt fanatism decât deznădejdea foamei, fără crez, nici lege, se va ridica și va călca în picioare inima țării”⁴⁶, prevestește Bonnet.

Creștinătatea reinventată a epocii romantice

Analizînd în 1902 preotul balzacian pentru studiul său *Le Prêtre dans le roman français* [Preotul în romanul francez], abatele Paul Franche, el însuși preot de țară undeva lîngă Lyon și apropiat al grupului *La Quinzaine*, aprecia, cu unele rezerve, imaginea oferită de autorul *Comediei Umane* asupra clerului din vremea sa :

Omul Bisericii – scria el – nu este pentru Balzac omul neputincios care plînge, întristat, între pridvor și altar, așteptînd un miracol, ci este, pe lîngă omul rugăciunii, și omul lucrărilor și al acțiunii pe care a știut să-l înfățișeze în relațiile lui cu poporul și în contact cu acesta. [...] Este tocmai preotul de care avem nevoie în vremurile noastre agitate, care socializează și creștinează în același timp, interesîndu-se de nevoile materiale și de mizerii, îngrijind trupurile pentru a ajunge la suflete⁴⁷.

Și recunoaște la Balzac, „încă încețoșate, ca să zicem așa”, „ideile care, mult mai tîrziu, vor fi atît de limpede expuse în enciclicele sociale ale marelui papă Leon al XIII-lea”⁴⁸.

Este vorba, fără îndoială, de o anticipare a evoluției gîndirii și a cursului istoriei, întrucît reprezentarea literară a preotului de țară din epoca romantică ce se desprinde din opera lui Balzac provine mai degrabă dintr-o nouă sensibilitate față de imaginea socială a preotului, apărută ca urmare a crizei revoluționare, decît dintr-o anticipare a epocii unor *rerum novarum* rurale. Preotul balzacian este romantic prin faptul că dă dovadă de o vocație individuală, dramatizată și căpătînd valențe eroice, într-o lume devenită ostilă și în care misiunea înnoitoare cu care Providența (respectiv romancierul) l-a investit îl izolează și îi glorifică îndatorirea ingrată. Erou solitar al unei lupte pentru viitor, fie că învinge, fie că pierde în bătălie, el poartă cu sine destinele inseparabile ale Religiei și Societății. „Nu-i îndeajuns”, declară Bonnet, „că i-am moralizat pe oamenii pe care i-am găsit într-o îngrozitoare stare de necredință, vreau să mor în mijlocul unei generații adînc credincioase”⁴⁹.

Pentru a defini această lume ce va să vină – o societate în întregime creștinată, în care legea lui Hristos și a Bisericii sale ar fi din nou legea tuturor –, epoca romantică a reinvestit (am putea spune aproape că a *reinventat*) un cuvînt : *creștinătate* (sau *civilizație creștină*)⁵⁰. Acest ideal, cînd plasat într-un trecut mitic, cînd proiectat într-un viitor care încă nu s-a născut, provine, în ceea ce-i privește pe preoții de la începutul secolului al XIX-lea, dintr-o înnoire a gîndirii teologice și o rescriere a istoriei, însoțite de o mutație la nivelul sensibilității. Și totuși, prin prisma lui se conturează cel mai limpede ceea ce, în experiența comună a acestor preoți, ține de o schimbare sau de o semnificație autentic romantice.

Ceea ce preia de la Romantism teologia catolică a începutului de secol al XIX-lea⁵¹ nu este întotdeauna ușor de precizat: teologii sînt doar rareori poeți, demonstrațiile lor bazate pe argumente lasă doar puțin loc efuziunilor individuale, iar construcțiile dogmatice ale catolicismului au oroare, acum mai mult ca oricînd, de orice inovație de formă sau de conținut. Și totuși, acest moment de intransigență, ținînd de una dintre crizele cele mai profunde traversate de Biserica catolică – confruntată, uneori în mod sistematic, la trecerea dintre secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, cu filosofia Luminilor, prăbușirea vechiului regim politico-ecclesiastic, persecuția revoluționară și apariția statului liberal⁵² –, are în comun cu epoca romantică o principală orientare: criticarea Luminismului și punerea în cauză a filosofiei lui în numele unui același apel la tradiție.

Pentru Louis de Bonald, Joseph de Maistre și F. de Lamennais – remarcă J. Gadille – drumurile urmate sînt foarte diferite, însă toți trei sînt de acord să înalțe rațiunea istorică la rang de criteriu suprem al adevărului: indiferent dacă se numește drept al familiei, autoritate providențială a papilor sau bun-simț al popoarelor, ea apare ca o cauză naturală, născută din ordinea proprie grupurilor umane, așa cum s-au constituit ele, treptat, în istorie⁵³.

În Europa, tradiționalismul filosofic și religios a urmat căi diferite, care păstrează însă surprinzătoare apropieri în ceea ce privește inspirația sau tonul. În cazul Franței, șocul evenimentelor revoluționare este cel care provoacă, prin undele pe care le creează, o tentativă de reelaborare a fundamentelor adevărului politic și a ordinii sociale, politice, morale și religioase. Louis de Bonald⁵⁴ și – începînd cu ultimii ani ai secolului al XVIII-lea – Joseph de Maistre⁵⁵, Ballanche⁵⁶ (ale cărui intuiții sacrificiale au fost determinante pentru curentul gîndirii mistice postrevoluționare, însă a cărui audiență a rămas neînsemnată), Chateaubriand – la trecerea dintre secole – și primul Lamennais⁵⁷ – îndeosebi în perioada Restaurației – constituie autorii catolici prin excelență ai începutului de secol al XIX-lea. Totuși, doar ultimul dintre ei poate fi numit – într-un anumit sens, pe care îl va adînci mai tîrziu ruperea de Biserică – romantic; nu același lucru se poate afirma însă despre grupul lui Lamennais (Gerbet⁵⁸, Rohrbacher⁵⁹, Gousset⁶⁰), cu excepția, poate, a primului, ale cărui *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* [Reflecții asupra dogmelor născătoare ale pietății catolice] (1829) și *Esquisse de Rome chrétienne* [Schită a unei Rome creștine] (1844) reprezintă două dintre cheile de boltă ale unui anumit Romantism catolic de expresie franceză.

Mai apropiată de scaunul apostolic și mai puțin zdruncinată de valul revoluționar, Italia, care văzuse apărînd încă din ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea o reacție intransigentă față de înăsprirea controlului statal și a punerii sub acuzare a epocii Luminilor⁶¹, cunoaște un tradiționalism mai puțin manifest, puternic influențat de Maistre

și Lamennais, format în jurul lui Giuseppe Baraldi la Modena⁶² și al lui Gioacchino Ventura la Neapole, apoi la Roma⁶³.

În spațiul germanic⁶⁴, unde catolicismul este îndeosebi de inspirație protestantă, tradiționalismul nu înflorește decît în jurul cîtorva figuri izolate (Görres în Germania și Haller⁶⁵ mai ales în Elveția), în timp ce pe cei mai importanți dintre romantici pune stăpînire o adevărată fascinație pentru catolicism, iar în jurul lui Friedrich Schlegel se dezvoltă un Romanticism catolic. În sfîrșit, mai întîrziat, tradiționalismul spaniol se va prelungi mult de-a lungul secolului, în jurul operelor lui Jaime Balmes⁶⁶ sau ale lui Donoso Cortès⁶⁷, fără a i se putea însă atribui întotdeauna trăsături tipic romantice. În plus, gîndirii tradiționale – și în special teologiei mennaisiene a *bunului-simț* – îi va fi greu să pătrundă pentru multă vreme în învățămîntul seminarist; rezistența opusă de curente teologice născute din vechea scolastică și adesea legate de Compania lui Isus*, reticențele intelectuale și politice ale Curții de la Roma⁶⁸, iar apoi apariția neotomismului sub Leon al XIII-lea vor împiedica răspîndirea în sînul Bisericii a unei gîndiri prea adînc înrădăcinată în experiența traumatizantă a Revoluției pentru a nu-și dezvălui cu repeziciune rigiditățile și limitele.

Tradiționalismul alimentează totuși, îndeosebi în rîndurile clerului din Franța și Italia, o mutație intelectuală ale cărei efecte se vor face simțite (căci Biserica este greu de impresionat, însă extrem de conservatoare în schimbările ei istorice) abia tîrziu în secolul al XIX-lea. Căci, după Revoluție, pusă în fața criticilor Luminilor repede înlocuit de liberalism, Biserica catolică a apelat neconținut la afirmarea, reclamarea, confirmarea și glorificarea dogmelor, disciplinei, istoriei și convingerilor ei, întemeiate, în ceea ce privește tradiția și autoritatea, pe cele mai vechi legi divine și umane și revendicate în totalitatea lor. Argumentul tradiției, inseparabil de cel al autorității în interiorul unei eclezilogii rigide și ierarhice⁶⁹, întărește astfel la preoții începătorului de secol al XIX-lea, împotriva deismului sau spiritualismului răspîndite în epocă, exigența fundamentală a unei conservări integrale a tezaurului de credință (*depositum fidei*), ca și a unei *vizibilități* a cultului și a instituției ecleziale. Aceasta din urmă este înțeleasă ca manifestare istorică actuală și concretă a misiunii și centralității Bisericii în spațiu și în societate, în toate manifestările ei, fie ele arhitecturale (biserici, capele, cimitire, cruci și monumente funerare, case parohiale, așezăminte religioase), sacramentale (spovedanie și împărtășire, botez, confirmare, căsătorie, maslu și înmormîntare creștinească), liturgice (rituri agrare, sărbători, procesiuni, pelerinaje), economice (proprietăți bisericești, fundații, moșteniri, dijme – acolo unde mai există –, beneficii, colecte, darea Sfîntului Petru după 1860) sau sociale (privilegii și imunități atunci cînd se opun dreptului

* Numele complet al organizației iezuiților, înființată de Ignățiu de Loyola (n.t.).

statului, ordine și congregații, confrerii și asociații religioase). „Fără un Dumnezeu venerat în mod public, religia nu există și, ca urmare, legile omenești nu mai au nici o tărie”, afirmă personajul lui Balzac, Janvier⁷⁰, regăsind una dintre cele mai importante afirmații din *Essai sur l'indifférence* [Eseul asupra indiferenței], al lui Lamennais.

Un cult pur spiritual – scria acesta din urmă încă din 1917 – este cultul spiritelor pure, al îngerilor, însă nu al omului. [...] Ca și virtutea, cultul înseamnă acțiune. [...] Cultul exterior este un raport care decurge din natura omului, iar cultul public este un raport care decurge din natura societății⁷¹. Religia – continuă el – nu este doar un gând îngropat în adâncurile minții, ci o credință care se manifestă în exterior prin acte sau printr-un cult păstrător al dogmelor pe care le exprimă; prin urmare, Biserica sau mulțimea credincioșilor care practică adevărata Religie este o societate vizibilă⁷².

Chiar dacă își extrage substanța din elaborările dogmatice ale Conciliului de la Trento, teologia vizibilității, ale cărei implicații pot fi extinse la nesfârșit în funcție de raporturile de forță dictate de loc, de conjunctură sau împrejurări, dobândește totuși în epoca romantică o dimensiune și o densitate cu totul noi. Și aceasta deoarece ea decurge de acum înainte dintr-o dublă schimbare, sacramentală și comunitară. „Sacralitatea Bisericii”⁷³ (*Kirche als Ursakrament*), scrie teologul german Anton Günther, condamnat de Roma în 1857 pentru semipanteism, „implică o dimensiune mistică a comuniunii credincioșilor în care Biserica este văzută ca un *organon*, un *phainomenon*, o manifestare, o conștientizare, o taină a Împărăției lui Dumnezeu, [...] o istoricizare a creștinismului prin dezvoltarea dinamismului Revelației”⁷⁴. Biserica-obște ține totodată de concepția romantică a unei intermediari a divinului de către Popor, care trimite la Herder în versiunea sa națională și la cel de-al doilea Lamennais în varianta sa socială. Teologia romantică se înscrie astfel într-o aprofundare sacrală și temporală a unei eclezilogii adaptate epocii, întărită de o escatologie postrevoluționară⁷⁵.

Romantismul catolic din secolul al XIX-lea ține însă și de o rescriere a istoriei, care înalță la rang de model politic, social și religios creștinătatea unui Ev Mediu mitic, recreat, reinventat⁷⁶. În prim-plan stă emoția, care își are obârșia într-o lentă mutație a gustului și a esteticii clasice la trecerea dintre secolele al XVII-lea și al XVIII-lea și, totodată, într-o reevaluare a perspectivelor istorice care îi dau sens în cadrul unei receptări creștine reactualizate.

Nu puteai intra într-o biserică gotică – scria în 1802 Chateaubriand în al său *Génie du christianisme*, imediat după perioada de descreștinare revoluționară – fără să încerci un anumit fior și un sentiment confuz al divinității. [...] Franța de odinioară părea să trăiască din nou: ți se părea că vezi acele veșminte deosebite, poporul acela atât de diferit de ce este astăzi⁷⁷.

De la mișcarea *nazarineană* ce are loc la Roma în zorii secolului al XIX-lea⁷⁸ la succesul picturii gen „trubadur”, de la avântul care îi împinge pe un Guéranger sau un Lacordaire să refacă ordinele monahale și congregațiile religioase⁷⁹ la vasta campanie de construire de biserici neogotice sau neoromanice⁸⁰, de la faima europeană a romanelor lui Walter Scott la înflorirea erudiției medievale⁸¹, simbolizată pentru o întreagă generație de legenda mai întâi istoriografică⁸², iar apoi hagiografică⁸³ a Ioanei d'Arc, Evul Mediu creștin devine obiectul unei fascinații eclezilogice și principala miză a unei dezbateri fundamentale pentru viitorul societăților catolice: împotriva partizanilor unui „Ev Mediu imaginar”, Montalambert nu uită să replice în introducerea sa din 1860 la lucrarea *Moines d'Occident* [Călugării Occidentului] că „adevărata măreție, adevărata tărie și biruință a Bisericii în Evul Mediu nu au fost acelea de a fi bogată și puternică, iubită, slujită sau apărută de către prinți, ci de a fi liberă, liberă cu desăvârșire...”⁸⁴.

În sfârșit, prima parte a secolului este caracterizată de o mutație la nivelul sensibilității catolice: anii 1830 sînt perioada în care, la Paris, privirilor uimite ale tînarului Ernest Renan i se înfățișează (mai tîrziu o va ironiza din motive doctrinare sau doar din plăcere) „o religie parfumată, împodobită cu panglici, o pietate cu lumînările și cu ghi-vece de flori, o teologie de domnișoare, lipsită de vlagă, de un stil imposibil de definit, eteroclit, precum frontispiciul multicolor al unei cărți de rugăciune tipărite de Lebel⁸⁵. Oricît de caricaturală ar fi amintirea păstrată de un Renan îmbătrînit, însă mereu polemic, fostul seminarist de la Saint-Nicolas du Chardonnet sesizează totuși o schimbare majoră în spiritualitatea catolică: introducerea treptată a unei dimensiuni emoționale în învățarea creștinismului și o valorificare a manifestării sentimentului religios pe care, în Franța, ar fi prea comod să le punem pe seama influenței italiene sau a feminizării practicii. Fără îndoială, acesta este principalul aport pe care sensibilitatea de inspirație romantică îl dă la lenta mutație suferită de modul de manifestare a sentimentului religios. În mai mare măsură chiar decît pictura⁸⁶, ilustrațiile religioase⁸⁷, răspîndite în milioane de exemplare prin căminele și casele de educație catolice, constituie cea mai importantă mărturie în sprijinul acestei idei. Tocmai aici apare cel mai limpede, în chiar inima tradiției catolice și în forme a căror dimensiune inovatoare nu trebuie să ne fie ascunsă de „suavitatea” saint-sulpiciană⁸⁸, tematica de inspirație romantică: opoziția ireductibilă dintre instinctele terestre și idealurile celeste, angelismul reprezentărilor divinului sau ale umanului, un simbolism abundent și, în sfârșit, o paletă cromatică în care albastrul – ceresc sau virginal – se impune în fața oricărei alte culori, orizont dominant de acum înainte în reprezentările vizuale ale unei întregi generații de preoți și credincioși...

Un cler pentru „vremuri vitrege”

Probabil că tocmai aici apare cel mai clar dificultatea (ca să nu spunem imposibilitatea) de a vorbi despre preotul romantic: distanța dintre realitate și reprezentări (care, neîndoielnic, constituie una dintre sursele nefericirii de a trăi romantice), prăpastia ce separă pregătirea și condițiile de viață ale clerului catolic din secolul al XIX-lea de schimbările teologice novatoare, de deschiderile intelectuale sau de mutațiile de sensibilitate care le sînt contemporane par enorme, aproape de nedepășit. Imaginea literară balzaciană presupunea o aspirație, o tensiune; analiza datelor istorice permite însă întrezărirea unui abis de ignoranță și de impermeabilitate reciprocă între cultura clericală obișnuită și Romantism în prima jumătate a secolului al XIX-lea, pe care îl va putea acoperi (și atunci doar imperfect) în a doua jumătate a acestuia numai integrarea momentului romantic în materia de învățămînt a colegiilor și în cultura generală. Căci, fără nici o îndoială, există mai mulți preoți romantici în epoca lui Barbey d'Aurevilly sau a lui Zola decît în cea a Romantismului triumfător a unui Byron sau Aloysius Bertrand.

Pregătirea preoților reprezintă primul și cel mai important obstacol în calea unei pătrunderi a tematicii romantice în interiorul lumii închise a seminațiilor mai mari sau mai mici⁸⁹. Refacerea cadrelor clerului în urma Concordatului * se face la iuțeală: este nevoie de preoți; aceștia trebuie să fie pioși, corecți în îndeplinirea datoriei lor și suficient de instruiți pentru a-și putea satisface misiunea, nimic mai mult.

Modelul seminarului – notează Cl. Langlois – încearcă să le insuflă tuturor un același spirit sacerdotal. [...] Om al rugăciunii și al moderației, preotul trebuie să învețe să deprindă virtuțile morale caracteristice situației sale: castitate, rezervă, discreție, politețe. Iar pentru a reuși trebuie să-și supravegheze înfățișarea; de aceea, regulamentul acordă o mare importanță felului în care preotul se îmbracă, vorbește și se mișcă. El trebuie să devină un om deosebit, ireproșabil în ceea ce privește moravurile, binevoitor, însă niciodată familiar, notabil respectat, desigur, însă neapărat distant⁹⁰.

Modelul tridentin al seminarului⁹¹, introdus – nu fără greutate și întârzieri – în Spania⁹² și Italia⁹³ în cursul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, și modelul seminarului sulpician din Franța⁹⁴ aceleiași perioade favorizează deprinderea cu o anumită situație și inducerea profundă și de durată a unei anumite reguli de viață; această orientare va dura pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, însoțită în țări precum

* Acord încheiat între papă și un stat suveran pentru a reglementa situația Bisericii catolice pe teritoriul supus jurisdicției aceluia stat. În 1801, un astfel de acord este încheiat între papa Pius al VII-lea și Napoleon Bonaparte (n.t.).

Franța de o prăbușire a culturii canonice și de o slăbire a celei clasice, strâns legate de afirmarea dreptului statului și de accentuarea caracterului rural și popular al recrutării sacerdotale⁹⁵.

Această orientare a culturii clericale spre o mai redusă achiziție de capital cultural și o mai pronunțată închidere față de mișcarea contemporană a ideilor și cunoștințelor în lumea laică (la rîndul ei indice al unui contrast mai puternic între Biserica catolică și societatea politică și civilă a vremii) este prelungită de condițiile de viață ale clerului rural și (într-o mai mică măsură) urban, așa cum este el cunoscut în cursul secolului al XIX-lea⁹⁶. Preotul de țară îndeosebi⁹⁷, lipsit, de regulă, de pregătire inițială care să-i permită accesul la dezvoltările cele mai recente ale activității științifice și literare, cantonat în funcțiile sale sacerdotale și strict legat de prezbiteriu prin regulile privitoare la rezidență și numeroasele obligații ale misiunii, nu dispune nici de mijloacele intelectuale, nici de timpul liber necesar pentru a desăvîrși o educație clericală drămuțată cu zgîrcenie ca substanță și personalități. Iar conferințele ecleziastice – care îi asigură, sub egida preotului-decan, un fel de pregătire profesională permanentă – se limitează cel mai adesea la probleme practice de teologie morală și liturgice. Preotul romantic – în măsura în care a existat așa ceva la începutul secolului al XIX-lea – este, în schimb, posesorul unui capital cultural anterior sau exterior pregătirii din seminar; el provine din clasele înstărite ori cultivate sau este un autodidact⁹⁸.

Aceste rezerve, chiar dacă sînt necesare, nu trebuie totuși să ne ascundă schimbarea de climat intelectual care se produce treptat în interiorul lumii clericale, începînd cu anii '30-'40 ai veacului și care antrenează, fără să o conștientizeze totdeauna, elemente aparținînd mișcării romantice europene. Chemat să ia parte în mod direct (în măsura în care le este actor sau victimă) la dezbaterile și luptele vremii, preotul secolului al XIX-lea intră la rîndul lui, *volens nolens*, în epoca afirmațiilor individuale și colective o dată cu instaurarea treptată a democrației și a sufragiului universal. El regăsește astfel prin intermediul necruțătoarei teme a drepturilor Bisericii, față în față cu vitregiile vremii, acea întoarcere spre sine a conștiinței nesatisfăcute care stă în centrul zbuciumului romantic. În 1842, monseniorul Devie, bătrînul episcop din Belley (are 75 de ani), este îngrijorat de o evoluție pe care o consideră dăunătoare pentru situația preotului în cadrul societății:

Preoții tineri – scrie el –, chiar cei pioși, nu au întotdeauna tonul potrivit în societate, limbajul onest, acea purtate chibzuită, mișcările reținute și cu toate acestea firești, care sînt rezultatul educației primite în familie și care se dobîndesc cu ușurință de către cei ce n-au trăit toată viața la țară. [...] La mulți dintre ei se observă [...] și un al doilea defect, ce constă în a lăsa să se vadă un mare respect față de sine, atitudine ce-i face vanitoși, severi și, aș îndrăzni să spun, pedanți și înfumurați⁹⁹.

Însă vede de îndată opunându-i-se de către un preot parizian acest principiu categoric: „Preotul nu-și găsește locul decît acolo unde este cel dintîi, și trebuie să fie mereu cel dintîi”¹⁰⁰.

Între episcopul produs de Vechiul Regim și clerul tînăr, un întreg univers mental s-a schimbat și nu este o chestiune ce ține doar de schimbarea generațiilor sau a habitusului social, ci și de aceea a concepției asupra rolului sacerdotal. Afirmarea de sine, care trece prin exaltarea misiunii preotului în cadrul societății, nu ține numai, cum ar vrea să creadă monseniorul de Belley, de o lipsă inițială de educație, ci și de o dramatizare a relațiilor dintre Biserică și lume, dintre preot și lumea laică: în aceeași perioadă în care bătrînul prelat vrea să-și aducă clerul la regulile unei politeți desuete, teologia lui Lamennais pătrunde în seminariile franceze prin intermediul unei apologetici intransigente și deseori sumare, în vreme ce clerul italian este cuprins de valuri de entuziasm neoguelf, mijlocite de devoțiunea față de papă în ajunul „primăverii popoarelor” din anii 1846-1849. În special trei elemente joacă un rol influent în această afirmare nefericită a conștiinței sacerdotale: înflorirea unei pietăți sacrificiale, chemarea misiunii în teritoriile nou descoperite și, în sfîrșit, mobilizarea mulțimilor creștine.

Dimensiunea sacrificială a Romantismului găsește, într-adevăr, un puternic mijloc de propagare în catolicismul intransigent de la începutul secolului al XIX-lea, adeseori obiect atît de fascinație, cît și de repulsie pentru romanticii de origine protestantă din Germania și din Anglia. Dincolo însă de taina euharistiei și a reînnoirii jertfei lui Hristos, sensibilitatea romantică tinde să antreneze pietatea catolică spre o lărgire a dimensiunii răscumpărătoare a sîngelui vărsat. Moartea pe eșafod, în prezența unei mulțimi tăcute, a Regelui Preacreștin, Unsul Domnului, pe 21 ianuarie 1793, persecutarea și executarea preoților rămași credincioși, întreaga Revoluție franceză și prelungirile ei în Europa, din Belgia pînă în Italia, Germania, Austria și Spania catolice, răpirea și întemnițarea papilor Pius al VI-lea și Pius al VII-lea au fost foarte curînd trăite și văzute ca niște crime nemaiauzite, strigătoare la cer, cerînd pedepsele cele mai cumplite și constituind preludiul unor ispășiri de neocolit și al unei dureroase purificări urmînd o schemă tripartită – păcat, pedeapsă, răscumpărare – aflată în însăși inima misticii sacrificiale a Romantismului catolic.

Una dintre cele mai mari crime ce pot fi săvîrșite – scria în 1796 Joseph de Maistre în lucrarea sa *Considérations sur la France* – este, fără îndoială, atentatul împotriva *suveranității*, nici o altă neputînd avea urmări mai teribile. Dacă această suveranitate împodobește un cap care cade victimă unui atentat, crima își sporește sălbăticia. Dacă însă acest suveran nu și-a meritat soarta prin nici o greșeală, dacă înseși virtuțile lui au înarmat împotriva sa mîna vinovaților, atunci crima este strigătoare la cer. Recunoaștem în toate acestea moartea lui Ludovic al XVI-lea, însă ceea ce trebuie remarcat este că *niciodată o crimă nu a avut mai mulți complici*¹⁰¹.

„Cînd Ludovic a urcat pe eșafod”, notează în 1817 Félicité de Lamennais în al său *Essai sur l'indifférence*, „cel care pieri din pricina turbării unor nelegiuîți nu fu un simplu muritor virtuos, ci pieriră atunci însăși puterea, imagine vie a divinității din care emană, principiul ordinii și al existenței politice și chiar întreaga societate”¹⁰². Sîngele nevinovatului va cădea, așadar, pe capetele celor vinovați.

Fiecare picătură din sîngele lui Ludovic al XVI-lea – continuă contele de Maistre – va costa Franța șuvoaie întregi; patru milioane de francezi vor plăti, poate, cu capetele lor marea crimă națională a unei insurecții antireligioase și antisociale încoronate de un regicid. Marile crime cer, din nenorocire, mari pedepse¹⁰³.

Moartea regelui instituie, la rîndul ei, necesitatea unei ispășiri și, la capătul unei dureroase *întoarceri*, posibilitatea unei răscumpărări. „Să nădăjduim ca sîngele nevinovat al lui Ludovic să strige și, într-un anumit fel, să fie mijlocitor astfel încît Franța să-și recunoască și să se lepede de încăpățînarea de a aduna asupra ei atîtea crime, aducîndu-și aminte de cumplitele pedepse pe care un Dumnezeu drept și răzbunător le-a trimis asupra unor popoare ce săvîrșiseră crime mai puțin grave”, conchidea deja papa Pius în alocuțiunea sa funebră din 1793¹⁰⁴. Căci „vîrsarea de sînge omenesc nu rămîne niciodată fără urmări în această lume”, afirmă Joseph de Maistre.

Neamul oamenilor poate fi privit ca un pom pe care o mîină nevăzută îl curăță neîncetat și care adesea are de cîștigat din această lucrare. [...] Teribilă purificare. [...] Dogmă universală și veche de cînd lumea, această puțință de întoarcere a suferințelor nevinovate în folosul celor vinovați... Astfel, se poate ca în sufletul lui Ludovic al XVI-lea sau al divinei Élisabeth să se fi petrecut o mișcare: o acceptare în stare să mîntuie Franța¹⁰⁵.

În sfîrșit, o notă de speranță apare la misticul lyonez Ballanche, autor în 1814 al unei *Antigone* dedicate Doamnei Regale și a încă două lucrări intitulate *L'Homme sans nom* [Omul fără nume] (adică Regicidul) și *La Ville des expiations* [Orașul ispășirilor].

În cadrul Convenției – scrie el în 1818 –, cîțiva au fost, fără știrea lor, un fel de preoți și de sacrificatori ce au jertfit victima ispășitoare. Din înălțimea tronului Său ceresc și deasupra tuturor schimbărilor, Dumnezeu l-a condamnat poate pe cel drept pentru mîntuirea Franței pe care o iubește. Oare nu același Dumnezeu a vrut ca Fiul Lui să plătească datoriile omenirii? Regele a răscumpărat Franța, tot așa cum Isus Hristos a răscumpărat neamul omenesc¹⁰⁶.

Aceste texte și teme au fost receptate și aprofundate prin meditație de clerul catolic din secolul al XIX-lea, alimentînd o lectură apocaliptică sau escatologică, după caz, a „vremurilor vitrege” și conferind un sens nenumăratelor „nenorociri ale veacului” pe care le identifică rînd pe rînd Biserica „martiră” a acestui secol liberal: căderea Bourbonilor în

Franța, așa-numita *dezamortizaciòn* a bunurilor Bisericii și războaiele carliste în Spania, zdrobirea *Sonderbund*-ului * catolic în Elveția, persecuțiile anticatolice în Germania protestantă, realizarea unității în Italia, în dauna statelor pontificale și, în sfârșit, captivitatea papei.

Însă aceeași dimensiune sacrificială a alimentat în sînul Bisericii un elan creator, o dinamică eclezială ce nu-și capătă cu adevărat sensul decît prin raportarea la o profundă exigență de restaurare religioasă, chiar și în teritoriile recent descoperite, și de consimțire individuală și colectivă. Pe măsură ce granițele lumii cunoscute se lărgesc, iar mările și oceanele sînt brăzdate de vase din ce în ce mai rapide, sînt eliberate forțele și energiile misionare catolice care trimit spre depărțări preoții mistuiți de o sete de universalitate pe măsura expansiunii Europei în secolul propulsiei cu aburi, smulși din sînul familiei, parohiei și ținutului lor. Un val de preoți, călugări și călugărițe (în 1880, trei sferturi dintre ei sînt încă francezi), pleacă spre America, Asia, Oceania și Africa, urmînd chemarea irezistibilă a unei misiuni născute atît din dorința unei smulgeri din cotidian, cît și din proiectarea într-un spațiu îndepărtat, cu riscul suferinței și al martiriului; la rîndul ei, această proiectare amintește de dinamica romantică a călătoriei ca expansiune a conștiinței dincolo de propriile-i limite.

În sfârșit, misiunea alimentează – născută de la sine sau ca răspuns și îndreptată spre Europa însăși¹⁰⁷ – o nouă dorință de recucerire religioasă pe care lărgirea perspectivelor spațiale și temporale specifică secolului ne cere să o regîndim în termenii istorici și comunitari. Căci paradoxul acestor „vremuri vitrege” constă în aceea că, tocmai atunci cînd își vede slăbind influența efectivă asupra guvernelor și societăților, Biserica se străduiește să reproducă într-un anumit spațiu și la un anumit moment dat, urmînd modelul creștinătății medievale pe care i-l oferă Romantismul istoric, o serie de fenomene de unanimitate și comunitare de un tip nou, ce nu sînt străine de afirmațiile lui Herder privitoare la un spirit al epocii (*Zeitgeist*) sau la un spirit național. Iată sosind și vremea – în Franța, Italia, Spania sau Germania – imenselor adunări de mulțimi catolice prilejuite de un pelerinaj¹⁰⁸, de proclamarea Imaculatei Concepțiuni (8 decembrie 1854), de încoronarea unei statui a Fecioarei, o canonizare la Roma sau alte evenimente solemne. Relativ egalitară, structurată doar pe apartenența sa la comunitatea credincioșilor, vegheată de cîrja episcopilor și a preoților, mulțimea creștină reinventează individual și colectiv națiunea prin intermediul credinței, reprezentînd din acest motiv unul dintre aporturile Romantismului religios la o redefinire a „poporului creștin” atunci cînd epoca revoluțiilor ia sfârșit.

* Alianță separatistă încheiată între cele șapte cantoane elvețiene catolice, care protestau împotriva deciziilor în privința iezuiților luate de guvernul federal. În 1847, Dieta a cerut dizolvarea *Sonderbund*-ului, după care a decretat expulzarea iezuiților (n.t.).

Mai curînd decît spre biografii individuale, această căutare a preotului romantic s-a îndreptat spre configurațiile colective de credințe, sensibilități, sociabilități și acțiuni. Figurile ilustre, episoadele dramatice, gesturile mărețe și discursurile pline de elocință nu au lipsit totuși, fie că a fost vorba de Lamennais sau Gioberti de partea damnaților Romantismului religios, de Lacordaire și Rosmini de partea celor căzuți din nou în erezie, pocăiți sau nu, ori de Möhler și Newman de cea a inspiraților clandestini. A-i cuprinde însă pe toți în legenda unui catolicism romantic, ale cărui contururi apar în mai multe privințe atît de nesigure, de neclare și de întîrziate, ar însemna să nu recunoaștem limitele receptivității Romantismului însuși, în cadrul sistemului religios al catolicismului. Ar mai însemna, de asemenea, să ignorăm faptul că, în cadrul Romantismului european, la baza dinamismului spiritual și a reînnoirii sensurilor stă unitatea contradictorie și nefericită dintre ideal și concret, dintre eu și lume, conștiință și realitate. Și, pentru a încheia, să îndrăznim oare să avansăm ipoteza conform căreia preotul romantic prin excelență al acestui veac a fost însăși întruchiparea frământărilor, a nefericirilor și biruînțelor, a credinței și a înfrîngerilor, a rigidității și demnității Bisericii, Giovanni Maria Mastai Ferretti, papa Pius al IX-lea?

Note

1. P. Bénichou, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, 1977, p. 424.
2. G. Gusdorf, „Religion et religions”, in *Le Romantisme*, Paris, 1982-1983, 2 vol. (*Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Paris, 1977-1984, 11 vol., vol. IX-X), vol. I, pp. 537-878.
3. Cf. mai vechea, dar strălucita sinteză a lui G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme*, 3 vol., Paris, 1905-1909.
4. Ca să reluăm expresia fără ocolișuri a lui P. Bénichou, *op.cit.*, capitolul XII, „L'hérésie romantique”.
5. *Ibid.*, p. 424.
6. *Ibid.*
7. Cf. admirabila sinteză a lui H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. I. De Joachim à Schelling. II. De Saint-Simon à nos jours*, 2 vol., Paris, 1979-1981.
8. Cf. fundamentala teză a lui Ph. Bertault, *Balzac et la Religion*, Paris, 1942. Cf., de asemenea, lectura lui A. Wurmser, „Dieu avec nous”, in *La Comédie inhumaine*, Paris, 1964, pp. 213-238.
9. Decrete ale Sfintei Congregații a Indexului din 16 septembrie 1841 (anul publicării *Preotului de țară*), 28 ianuarie 1842, 5 aprilie 1842 și 20 iunie 1864 (*Omnes fabulae amatoriae*). Aceste *pareri* (opinii motivate) ale consilierilor Congregației, pe care ne-ar plăcea să le putem citi, nu sînt, din păcate, accesibile în prezent, fiind păstrate în arhivele actualei Congregații pentru Doctrina Credinței.

10. Căci modelul tuturor acestor „romane ale preotului” din secolul al XIX-lea nu este oare *Vicarul din Wakefield* (1766) al lui Oliver Goldsmith, ale cărui virtuți rurale și sentimentalism burghez au influențat pentru multă vreme producțiile europene? Cît privește modelul urmat de *Medicul de țară* al lui Balzac, acesta este *Viața lui Frederic Oberlin* (1831) aparținând lui Stoeber, elogiul adus unui pastor alsacian care a realizat transformarea materială a satului său de adopție. Despre Balzac și protestantism, cf. M. Nathan „Pensées protestantes de la *Comédie Humaine*”, în *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, 1979, pp. 229-253.
11. Despre reprezentările literare ale preotului înainte de Chateaubriand, cf. P. Sage, *Le „bon prêtre” dans la littérature française d'Amadis de Gaule au Génie du christianisme*, Geneva, 1951. Despre „romanul preotului” ca gen și imagine literară din epoca romantică pînă în zilele noastre, cf. P. Franche, *Le prêtre dans le roman français*, Paris, 1902; J.-L. Prévost, *Le prêtre, ce héros de roman. I. De Claudel à Cesbron. II. D'Atala aux Thibault*, 2 vol., Paris, 1952-1953; A. Blanchet, *Le prêtre dans le roman d'aujourd'hui*, Paris, 1955; P. Ouvrard, *Zola et le prêtre*, Paris, 1986.
12. *Medicul de țară*, capitolul 3 (toate citatele preluate din acest roman urmează traducerea lui G. Marcuson, Editura Dacia, Cluj, 1972 – n.t.).
13. *Preotul de țară*, capitolul 3 (toate citatele preluate din acest roman urmează traducerea lui G. Marcuson, Editura Saturn, București, 1995 – n.t.).
14. *Țăranii*, capitolul 12 (toate citatele preluate din respectivul roman urmează traducerea lui Gellu Naum, Editura de stat pentru literatură, București, 1962 – n.t.).
15. *Țăranii*, capitolul 5.
16. *Ibid.*
17. *Medicul de țară*, capitolul 3.
18. *Preotul de țară*, capitolul 3.
19. Despre limitele realismului balzacian în acest domeniu, cf. J. Coppin, „Quelques erreurs de fait sur le catholicisme dans les romans de Balzac”, în *Revue d'histoire littéraire de la France*, nr. 2, 1927.
20. *Țăranii*, capitolul 5.
21. *Preotul de țară*, capitolul 3.
22. *Țăranii*, capitolul 11.
23. *Béatrix* (1839, terminat în 1845), capitolul 3.
24. *Preotul de țară*, capitolul 3.
25. *Ibid.*
26. Despre educația clericală ca stare în secolul al XVIII-lea, cf. D. Julia, „L'éducation des ecclésiastiques en France aux XVII^e et XVIII^e siècles”, în *Problèmes d'histoire de l'éducation. Actes des séminaires de l'École française de Rome et l'Università di Roma „La Sapienza”*, Roma, 1988, pp. 141-205. Despre mutațiile provocate de transformările seminarului în secolul al XIX-lea, cf. Cl. Langlois, „Le temps des séminaristes. La formation cléricale en France aux XIX^e et XX^e siècles”, în *ibid.*, pp. 229-255, Ph. Boutry, „Vertus d'état et clergé intellectuel: la crise du modèle sulpicien dans la formation des prêtres français au XIX^e siècle”, în *ibid.*, pp. 207-228.

27. *Preotul de țară*, capitolul 3.
28. Despre alăturarea lui Balzac la legitimismul politic în zorii Monarhiei din Iulie și semnificația acesteia, cf. A. Ubersfeld, „La crise de 1831-1833 dans la vie et l'œuvre de Balzac”, in *Europe*, nr. 429-430, ianuarie-februarie 1965, pp. 55-73.
29. A. Wurmser, „Dieu avec nous”, in *La Comédie inhumaine*, Paris, 1964, p. 217.
30. *Medicul de țară*, capitolul 3.
31. *Ibid.*, capitolul 2.
32. *Ibid.*, capitolul 5.
33. Scrisoare a lui Balzac către Zulma Carraud, 2 septembrie 1833.
34. *Medicul de țară*, capitolul 3.
35. *Preotul de țară*, capitolul 3.
36. Pentru o analiză mai aprofundată a programului politic, social și economic al lui Balzac-romancier „cu teză”, cf. R. Fayolle, „Notes sur la pensée politique de Balzac dans *Le Médecin de campagne* et *Le Curé de village*”, in *Europe*, nr. 429-430, ianuarie-februarie 1965, pp. 303-324, ca și prefața lui E. Le Roy Ladurie la reeditarea *Medicului de țară* (*Le Médecin de campagne*, Paris, Gallimard/Folio, 1974).
37. *Medicul de țară*, capitolul 1 (cel care vorbește este Bénassis).
38. Asupra acestei probleme, cf. meditația lui J. Bastier, „Les paysans de Balzac et l'histoire du droit rural”, in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XXV, 1978, pp. 396-418.
39. *Țăranii*, capitolul 6.
40. *Ibid.*, capitolul 2.
41. *Preotul de țară*, capitolul 3.
42. *Țăranii*, capitolul 2.
43. *Ibid.*, capitolul 6.
44. *Preotul de țară*, capitolul 4.
45. *Țăranii*, capitolul 11.
46. *Preotul de țară*, capitolul 4.
47. P. Franche, *Le prêtre dans le roman français*, Paris, 1902, pp. 117-118.
48. *Ibid.*, p. 126.
49. *Preotul de țară*, capitolul 3.
50. Despre apariția mitului creștinătății în epoca romantică, cf. observațiile fundamentale ale lui J. Gadille, „Le concept de civilisation chrétienne dans la pensée romantique”, in *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, 1975, pp. 183-209, și ale lui D. Menozzi, „Intorno alle origini del mito della cristianità”, in *Cristianesimo nella storia*, V, 1984, pp. 523-564 (număr special dedicat acestei chestiuni). Cf., de asemenea, J.-R. Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique (1824-1834)*, Paris, 1962; H.W. Paul, „In Quest of Kerygma: Catholic Intellectual Life in XIXth Century France”, in *American Historical Review*, LXXV/2, 1969, pp. 387-423; F.-P. Bowman, *Le Christ romantique*, Geneva, 1973; B. Plongeron, „Des contraintes concordataires au rêve théocratique”, in *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Geneva, 1973, pp. 251-310; P. Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, 1977; G. Miccoli, „Chiesa e società in Italia tra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità”, in *Chiese nella società*.

Verso un superamento della cristianità, Torino, 1980, pp. 151-245, reluat în *id.*, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa - società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, 1985, pp. 21-92; Y. Tranvouez, *Catholiques d'abord. Approches du mouvement catholique en France (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, 1988; G. Ruggieri, „Teologia e restaurazione”, in *Cristianesimo nella storia*, XII, 1991, pp. 469-488 (număr special dedicat acestei chestiuni) și H.J. Pottmeyer, „Ultramontanismo ed ecclesiologia”, in *ibid.*, pp. 527-552 (cu trimitere la întreaga bibliografie germană în domeniu).

51. Despre mișcarea teologică și filosofică în epoca romantică, cf. clasicele sinteze ale lui: M. Ferraz, *Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle. Traditionalisme et ultramontanisme*, Paris, 1880; J. Bellamy, *La Théologie catholique au XIX^e siècle*, Paris, 1904; A. Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, 1916; E. Hocédez, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, 3 vol., Paris - Lille, 1948-1952; L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX^e siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, Paris, 1955.
52. În această privință, cf. frumoasa sinteză aparținând lui D. Menozzi, „Trasforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)”, in *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, volum coordonat de G. Chittolini și G. Miccoli, Torino, 1986, pp. 767-806.
53. J. Gadille, „L'ultramontanisme français au XIX^e siècle”, in N. Voisine și J. Hamelin (éd.), *Les Ultramontains canadiens-français. Études d'histoire religieuse présentées en hommage au professeur Philippe Sylvain*, Montréal, 1985, p. 29.
54. Despre Louis de Bonald, cf. studiile realizate de H. Moulinié, *De Bonald. La vie, la carrière politique, la doctrine*, Paris, 1916; J. Gritti, *Bonald, la Révolution française et le réveil religieux*, Paris, 1962; J.-R. Derré, „Chateaubriand et Bonald”, in *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, XXI, 1969, pp. 147-166; J. Bastier, „La fortune d'un émigré, Louis de Bonald”, in *Annales historiques de la Révolution française*, XLVII, 1975, pp. 431-455; D. Klinck, „Aux origines intellectuelles du catholicisme social: la critique de la société industrielle par Bonald et Lamennais”, in *État et pouvoir. Troisième colloque de l'association française des historiens des idées politiques* (Bastia, 1984) Paris, 1985, pp. 55-68; P. Macherey, „Bonald et la philosophie”, in *Revue de synthèse*, IV, 1, 1987, pp. 3-30; D. Klinck, „La théorie du pouvoir de Bonald et l'ancienne constitution de France: un programme de régénération de la noblesse française”, in *La Révolution française et le processus de socialisation de l'homme moderne*, Paris, 1989, pp. 61-68; J. Bastier a publicat recent o importantă lucrare inedită, *Réflexions sur la Révolution de juillet 1830*, Toulouse, 1983.
55. În privința lui Joseph de Maistre ne vom raporta la mai vechile sinteze ale lui C. Latreille, *Joseph de Maistre et la Papauté*, Paris, 1906; G. Goyau, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre d'après des documents inédits*, Paris, 1921; A. Omodeo, *Un reazionario. Il conte J. de Maistre*, Bari, 1939; E.M. Cioran, *introducere la Du Pape et autres textes*, Monaco, 1957, pp. 10-60; R. Lebrun, *Throne and Altar: the Political and Religious*

- Thought of Joseph de Maistre*, Ottawa, 1965; R. Triomphe, *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Geneva, 1968. Evoluția sa din punct de vedere religios a suscitat recent unele cercetări și dezbateri: J. Nicolas, „La «conversion» de Joseph de Maistre (1789-1791)”, in *Annales historiques de la Révolution française*, XLIII, 1971, pp. 113-129; J.-L. Darcel, „La conversion de Joseph de Maistre (1789-1791). À propos de notes marginales attribuées à J. de Maistre”, in *Annales historiques de la Révolution française*, L, 1978, pp. 81-91 (cu un răspuns al lui J. Nicolas în pp. 90-91); J.-L. Darcell, „Des pénitents noirs à la franc-maçonnerie. Aux sources de la sensibilité maistrienne”, in *Revue des études maistriennes*, IX, 1985, pp. 7-123, și R. Lebrun, „Les lectures de J. de Maistre d'après ses registres inédits”, in *ibid.*, pp. 127-194; J.-L. Darcell, „Les années d'apprentissage d'un contre-révolutionnaire. J. de Maistre à Lausanne, 1793-1797, introduction et lettres inédites à Vignet des Etoles”, in *Revue des études maistriennes*, X, 1986-1987, pp. 7-135. Despre legătura sa cu Romanticismul, cf. importantul eseu al lui D. Vouga, *Baudelaire et Joseph de Maistre*, Paris, 1957.
56. Cf. M. Reardon, „Pierre Ballanche as a French Traditionalist”, in *Catholic Historical Review*, LIII, 4, 1968, pp. 358-372; P. Bénichou, „Ballanche”, in *id.*, *Le temps des prophètes*, ed.cit., pp. 74-104; N. Ozouf, „Ballanche: l'idée et l'image du régicide”, in *Le Débat*, 39, 1986, pp. 67-80, reluat în *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, 1989, pp. 183-210. Cea mai importantă dintre operele lui Ballanche trezește din nou interesul și a prilejuit câteva prețioase reeditări: *Le vieillard et le jeune homme*, Éditions Albin Michel, Paris, 1981; *La ville des expiations*, Lyon, 1981, și *Le dossier de la ville des expiations*, Lyon, 1981, volum coordonat de J.-R. Derré.
57. Amploarea biografiei privitoare la Lamennais descurajează orice referință. Dintre abordările mai recente le vom reține pe cele ale lui: J.-R. Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, ed.cit.; L. Le Guillou, *L'Évolution de la pensée religieuse de Félicité de Lamennais*, Paris, 1966; Y. Tranvopez, „Religion, politique et civilisation chrétienne: Lamennais en 1817. Étude sur le premier tome de l'Essai sur l'indifférence” și J.-R. Derré, „Essai sur l'indifférence et la pensée des Lumières”, ambele în *Civilisation chrétienne*, ed.cit., pp. 105-142 și 147-182; P. Bénichou, „Lamennais”, in *Le temps des prophètes*, ed.cit., pp. 121-173; J. Lebrun, *Lamennais ou l'inquiétude de la liberté*, Paris, 1981. Dispunem acum și de *Correspondance générale de Lamennais*, editată de L. Le Guillou, 9 vol., Paris, 1971-1981.
58. Asupra operei politice a lui Philippe Gerbet, cf. H. Brémond, *Gerbet*, Paris, 1907; P. Harispe, *Lamennais et Gerbet*, Paris, 1909 și J.-R. Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, ed.cit.
59. Despre principalul istoric al școlii tradiționaliste de inspirație mennaisiană, cf. R.F. Costigan, *Rohrbacher and the Ecclesiology of Ultramontaniam*, Roma, 1980.
60. J. Guerbet, *Le Ralliement du clergé français à la morale liguorienne: l'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832)*, Roma, 1973; acesta poate fi completat de recentul studiu al lui R. Gibson, „Rigorisme et liguorisme dans le diocèse de Périgueux, XVII^e-XIX^e siècles”, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXXV, 1989, pp. 315-342.

61. Asupra originilor mișcării intransigente din Italia la trecerea dintre secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, cf. importante studiile ale lui G. Pignatelli, „Le origini settecentesche del cattolicesimo reazionario: la polemica antigiansenista del *Giornale ecclesiastico di Roma*”, in *Studi storici*, XI, 1970, pp. 755-782, și *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma, 1974.
62. G. Manni, *La polemica cattolica nel ducato di Modena (1815-1861)*, Modena, 1968.
63. Așteptînd publicarea actelor colocviului *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento* (Palermo, 6-9 octombrie 1988) despre care vom putea găsi o scurtă dare de seamă aparținîndu-i lui E. Guccione în *Rivista storica italiana*, CXLVI, 1988, pp. 669-671, alături de un bilanț bio-bibliografic și critic în F. Andreu, „P. Gioacchino Ventura. Saggio biografico”, in *Regnum Dei*, XVII, 1961, pp. 1-161; F. De Lucia, „Bibliografia del padre Ventura. II – Opere e scritti del padre Ventura”, in *Regnum Dei*, XX, 1964, pp. 148-184, și F. Andreu, „Bibliografia del Padre Ventura. II – Opere e scritti sul Padre Ventura”, in *Regnum Dei*, XX, 1964, pp. 185-210. Cf., în cele din urmă, lucrările lui R. Colapietra, „L'insegnamento del padre Ventura alla Sapienza”, in *Regnum Dei*, XVII, 1961, pp. 230-259; A.S. Kasagi, „Church and State in G. Ventura”, in *Regnum Dei*, XXXV, 1979, pp. 1-168; P. Di Attilio, *Il potere politico nel pensiero di Gioacchino Ventura*, Roma, 1979, și M. Tesini, *Gioacchino Ventura. La Chiesa nell'età delle rivoluzioni*, Roma, 1988.
64. K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart*, München, 1889; L. Scheffczyk (coord.), *Theologie im Aufbruch und Widerstand. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert*, Bremen, 1955.
65. M. Sancipriano, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, Milano, 1968.
66. Despre autorul lucrării *Filosofia fundamental*, cf. J. Gadille, „Le concept de civilisation chrétienne dans la pensée romantique”, in *Civilisation chrétienne*, ed.cit., pp. 205-206.
67. Cf. substanțiala introducere a lui A. Coyne, „Quelqu'un dans l'attente du déluge”, la recenta sa traducere în franceză a lucrării *Lettre au cardinal Fornari et textes annexes*, Lausanne, 1989, pp. 9-96.
68. Asupra reticențelor Romei în ceea ce privește gîndirea lui de Maistre, cf. B. Jacqueline, „Le Saint-Siège et la publication de *Du Pape* d'après les archives du Vatican, 1818-1820”, in *Revue des études maistriennes*, VIII, 1983, pp. 59-82. Dispunem acum și de întregul dosar roman al *Condamnation de Lamennais*, volum coordonat de M.-J. și L. Le Guillou, Paris, 1982.
69. R. Aubert, „La géographie ecclésiologique du XIX^e siècle”, in „L'Ecclésiologie au XIX^e siècle (Strasbourg, 26-28 novembre 1959)”, in *Revue des sciences religieuses*, XXXIV, 1960/2, 3, 4, pp. 11-15; Y.M. Congar, „L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité”, in *ibid.*, pp. 77-114. Cf., de asemenea, G. Alberigo, „Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)”, in *Cristianesimo nella storia*, II, 1981, pp. 487-521.
70. *Medicul de țară*, capitolul 2.

71. *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris, 1817, vol. I, partea a II-a, capitolul V (ediția Paris – Bruxelles, 1828, p. 489).
72. *Ibid.*, vol. I, partea I, capitolul VI (ed.cit., p. 165).
73. Asupra acestei chestiuni, cf. importanta contribuție a lui M. Deneken, „Les romantiques allemands, promoteurs de la genèse de la notion d'Église sacrement du salut? Contribution à l'étude de la genèse de l'expression «*Eglise sacrement du salut*»”, in *Revue des sciences religieuses* (Strasbourg), LXVII/2, 1993, pp. 55-74; „Sacramentalité de l'Église et théologie romantique. Contribution à l'étude de la genèse de l'expression «*Eglise sacrement du salut*»”, in *ibid.*, LXVII/3, 1993, pp. 41-57.
74. *Ibid.*, LXVII/3, pp. 44-45 (în legătură cu Drey și Școala din Tübingen).
75. Despre dimensiunea profetică și escatologică a catolicismului european din secolul al XIX-lea, cf. P. Stella, „Per una storia del profetismo apocalittico ottocentesco. Messaggi profetici di don Bosco a Pio IX e all'imperatore d'Austria (1870-1873)”, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, IV, 1968, pp. 448-469; J.M. Mayeur, „Mgr Dupanloup et Louis Veuillot devant les prophéties contemporaines en 1874”, in *Revue d'histoire de la spiritualité*, 48, 1972, pp. 193-204; Cl. Langlois, „La conjoncture miraculeuse à la fin de la Restauration. Migné, miracle oublié”, in *ibid.*, 49, 1973, pp. 227-242; P.G. Camaiani, „Castighi di Dio e trionfo della Chiesa. Mentalità e polemiche dei cattolici temporalisti nell'età di Pio IX”, in *Rivista storica italiana*, LXXXVIII, 1976, pp. 699-744; Ph. Boutry, J. Nassif, *Martin l'Archange*, Paris, 1985; M. George, „Die Fälschung der Wahrheit und des Guten. Gestalt und Wesen der Antichrist im 19. Jahrhundert”, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, CII/1, 1991, pp. 76-103; M. Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Genova, 1991, și „Santi, miracoli e conversioni a Roma nell'età rivoluzionaria”, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, IX, 1993, pp. 155-186.
76. Despre reevaluarea artei medievale în Franța începutului de secol al XIX-lea, cf. *Le Gothique retrouvé. Catalogue de l'exposition de l'Hôtel de Sully (31 octobre 1979-17 février 1980)*, Paris, 1979; Viollet-le-Duc, Paris, 1980; F. Bercé, *Les premiers travaux de la Commission des monuments historiques, 1837-1848. Procès-verbaux et relevés d'architectes*, Paris, 1979; J.M. Léniaud, *Jean-Baptiste Lassus (1807-1857) ou le temps retrouvé des cathédrales*, Geneva, 1980; J. Coli, „Henry Révoil: le médiévisme dans le Midi”, in *Provence historique*, XXVI, 1976, pp. 255-270; E. Williams, „Prosper Mérimée et l'archéologie médiévale du Midi de la France en 1834”, in *Annales du Midi*, XCIII, 1981, pp. 279-291.
77. *Le Génie du christianisme* (1802), partea a III-a, cartea I, capitolul 8, „Des églises gothiques”.
78. Despre nazarineni, cf. K. Andrews, *The Nazarenes. A Brotherhood of German Painters in Rome*, Oxford, 1964 (traducerea și adaptarea italiană: *La pittura dei Nazareni di Villa Massimo*, Roma, 1968); R. Bachleitnert, *Die Nazarener*, München, 1976; cf., de asemenea, cele mai recente cataloage de expoziție: *Die Kunst der Deutsch-Römer*, München, 1976; H.J. Ziemke (coord.), *Die Nazarener*, Frankfurt am Main, 1977; *Es gibt nur ein Rom in der Welt. Zeichnungen und Bildnisse deutscher Künstler in Rom um 1800*, Kassel, 1977; *Deutsche Künstler um Ludwig I im Rom*, München, 1981, și mai ales *I Nazareni a Roma*, Roma, 1981.

79. Cf. R. Aubert, „La restauration monastique dans l'Europe occidentale du XIX^e siècle”, in *Revue bénédictine*, LXXXIII, 1973, pp. 9-32, ca și recenta sinteză coordată de G. Bédouelle, *Lacordaire, son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux*, Paris, 1991.
80. În ceea ce privește cazul Franței, cf. J.M. Léniaud, „Les constructions d'églises sous le Second Empire. Architecture et prix de revient”, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXV, 1979, pp. 267-278; Ph. Boutry, „Les mutations du paysage paroissial. Reconstructions d'églises et translations de cimetières dans les campagnes de l'Ain au XIX^e siècle”, in *Ethnologie française*, XV/1, 1985, pp. 7-34, reluat în „Les mutations du paysage paroissial: la reconstruction des églises”, in *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Paris, 1986, pp. 117-151; N.J. Chaline et alii, „La construction des églises paroissiales aux XIX^e et XX^e siècles”, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXXIII, 1987, pp. 35-59 (cu trimiteri bibliografice în pp. 58-59); B. Delpal, „La construction d'églises, un élément du détachement religieux au XIX^e siècle”, in *ibid.*, pp. 67-74.
81. Despre istoriografia de inspirație catolică în Franța la mijlocul secolului al XIX-lea (*Revue des questions historiques*), cf. sinteza lui C.O. Carbonell, *Histoire et historiens. Une mutation idéologique des historiens français*, Toulouse, 1976.
82. Cele cinci volume din ediția Jules Quicherat a celor două *Procès de Jeanne d'Arc* apar sub egida Societății de Istorie a Franței între 1841 și 1849, urmate de *Aperçus nouveaux* (1850). Lucrarea *Jeanne d'Arc* a lui Michelet (inclusă în volumul V al *Histoire de France* apare în 1841.
83. Să reamintim că procesul Episcopului este deschis la Orléans, la inițiativa monseniorului Dupanloup, pe 2 noiembrie 1874; cauza este introdusă la Roma pe 27 ianuarie 1894; Ioana d'Arc este beatificată pe 18 aprilie 1909 și canonizată pe 16 mai 1920. Cf. P.M. Brun, „Les péripéties de la canonisation de Jeanne d'Arc”, in *Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais*, VI, 1970, pp. 121-134.
84. Citat de J. Gadille, „Le concept de civilisation chrétienne dans la pensée romantique”, in *Civilisation chrétienne*, ed.cit., p. 196.
85. E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1883), capitolul 4.
86. E. Hardouin-Fugier, *Louis Janmot, 1814-1892*, Lyon, 1981; *Hippolyte, Auguste et Paul Flandrin. Une fraternité picturale au XIX^e siècle*, Paris, 1984; B. Foucart, *Le renouveau de la peinture religieuse en France (1800-1860)*, Paris, 1987.
87. Despre universul imaginii pioase în secolul al XIX-lea, cf. C. Rosenbaum-Dondaine (coord.), *L'Image de piété en France, 1814-1914*, Paris, 1984; J. Pirotte, *Images des vivants et des morts. La vision du monde propagée par l'imagerie de dévotion dans le Namurois, 1840-1965*, Louvain – Bruxelles, 1987; A. Vircondelet, *Le monde merveilleux des images pieuses*, Paris, 1988.
88. Cl. Savart, „À la recherche de l'«art» dit de Saint-Sulpice”, in *Revue d'histoire de la spiritualité*, LII, 1976, pp. 265-282.
89. Cf. studiile, deja citate, aparținând lui Cl. Langlois, „Le temps des séminaristes. La formation cléricale en France aux XIX^e et XX^e siècles” și Ph. Boutry, „Vertus d'état et clergé intellectuel: la crise du modèle sulpicien dans la formation des prêtres français au XIX^e siècle”, in

- Problèmes d'histoire de l'éducation. Actes des séminaires de l'École française de Rome et l'Università di Roma „La Sapienza”, Roma, 1988, pp. 207-228 și 229-255, la care vom adăuga, în cazul Franței: E. Baudaire, „La formation intellectuelle du clergé de France au XIX^e siècle”, in *Annales de philosophie chrétienne*, 1904, pp. 153-170 și 267-308; J.M. Chotard, *Séminariste? Une espèce disparue? Histoire et structure d'un petit-seminaire*, Guérande (1822-1966), Sherbrooke, 1977; C. Dumoulin, *Un séminaire français au XIX^e siècle. Le recrutement, la formation, la vie des clercs à Bourges*, Paris, 1978.*
90. Cl. Langlois, „Le temps des séminaristes”, art.cit.; Cf., de asemenea, frumoasa sinteză a lui J. Rogé, *Le simple prêtre, sa formation, son expérience*, Paris, 1965.
 91. Recenta sinteză aparținând lui M. Guasco, „La formazione del clero: i seminari”, in *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, coordonat de G. Chittolini și G. Niccoli, Torino, 1986, pp. 629-715, cu trimitere la întreaga bibliografie.
 92. În ceea ce privește Italia, vom reține îndeosebi studiile novatoare ale lui X. Toscani, *Il clero lombardo dall'Ancien Régime alla Restaurazione*, Bologna, 1979, și id., *Secolarizzazione e frontiere sacerdotali. Il clero lombardo nell'Ottocento*, Bologna, 1982.
 93. F. Martín Hernández, *Los seminarios españoles. Historia y pedagogía. I. 1563-1700*, Salamanca, 1964; F. și J. Martín Hernández, *Los seminarios españoles en la época de la Ilustración. Ensayo de una pedagogía eclesiástica en el siglo XVIII*, Madrid, 1973.
 94. Sinteza fundamentală aparținând lui D. Julia, „L'éducation des ecclésiastiques en France aux XVII^e et XVIII^e siècles”, in *Problèmes d'histoire de l'éducation. Actes des séminaires de l'École Française de Rome et l'Università di Roma „La Sapienza”, Roma, 1988, pp. 141-205.*
 95. În privința acestei probleme ne vom raporta la recenta și remarcabilă sinteză a lui R. Gibson, „The secular clergy”, in *A Social History of French Catholicism (1789-1914)*, Londra - New York, 1989, pp. 56-103 (cf., de asemenea, „The regular clergy”, in *ibid.*, pp. 104-133) care trimite la întreaga bibliografie franceză.
 96. În ceea ce privește Franța, ne vom sprijini pe sintezele lui G. Cholvy și Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse, 1985-1988, 3 vol.; R. Gibson, *A Social History of French Catholicism (1789-1914)*, ed.cit., ca și pe *Histoire de la France religieuse. III. Du roi très-chrétien à la laïcité républicaine (XVIII^e-XIX^e siècles)* (în coordonarea lui Ph. Joutard, cu colaborarea lui Ph. Boutry, D. Julia, Cl. Langlois, F. Raphaël și M. Vovelle), Paris, 1991. Acestor sinteze li se datorează marile teze care au reînnoit în ultimii treizeci de ani istoria religioasă a Franței concordatelor*: Ch. Marcilhacy, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup (1849-1878). Sociologie religieuse et mentalités collectives*, Paris, 1962, și *Le diocèse d'Orléans au milieu du XIX^e siècle. Les hommes et leurs mentalités*, Paris, 1964; M. Faugeras, *La reconstruction catholique dans l'Ouest après la Révolution: le diocèse de Nantes sous la Monarchie censitaire (1813-1822-1849)*, Fontenay-le-Comte, 1964, 2 vol.; J. Godel, *La Reconstruction concordataire dans*

* Vezi nota de la p. 213 (n.t.).

- le diocèse de Grenoble après la Révolution (1802-1809)*, Grenoble, 1968 ; G. Cholvy, *Religion et société au XIX^e siècle (1800-1830)*, Lille, 1973, 2 vol. ; Cl. Langlois, *Le diocèse de Vannes au XIX^e siècle (1800-1830)*, Paris, 1974 ; Y.-M. Hilaire, *La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras, 1840-1914*, Lille, 1977, 2 vol. ; M. Lagrée, *Mentalités, religion et histoire en Haute-Bretagne. Le diocèse de Rennes. 1815-1848*, Paris, 1977, J. Faury, *Cléricalisme et anticléricalisme dans le Tarn (1848-1900)*, Toulouse, 1981 ; M. Launay, *Le diocèse de Nantes sous le Second Empire. Mgr Jacquemet, 1849-1869*, Nantes, 1982, 2 vol. ; Claude Muller, *Dieu est catholique et alsacien. La vitalité du diocèse de Strasbourg au XIX^e siècle (1802-1914)*, Lille, 1987, 2 vol. ; B. Delpal, *Entre paroisse et commune. Les catholiques de la Drôme au milieu du XIX^e siècle*, Valence, 1989 ; M. Lagrée, *Religion et cultures en Bretagne (1850-1950)*, Paris, 1992.
97. Sinteză recentă aparținând lui P. Pierrard, *La vie quotidienne du prêtre français au XIX^e siècle, 1801-1905*, Paris, 1986, și lui M. Launay, *Le bon prêtre. Le clergé rural au XIX^e siècle*, Paris, 1986.
 98. Cf. Cl. Langlois și F. Laplanche (coord.), *La science catholique. „L'Encyclopédie théologique” de Migne (1844-1873) entre apologétique et vulgarisation*, Paris, 1992.
 99. A.R. Devie, *Correspondance d'un ancien directeur de séminaire avec un jeune prêtre sur la politesse*, Lyon, 1842, pp. 24-25.
 100. „Mgr Devie, évêque de Belley”, in *Biographie du clergé contemporain par un solitaire* (H. Barbier), Paris, 1840-1851, vol. X, t. VIII, p. 301.
 101. *Considérations sur la France*, capitolul 2.
 102. *Essai sur l'indifférence*, vol. I, partea a II-a, capitolul 3.
 103. *Considérations sur la France*, capitolul 2.
 104. În privința acestei probleme, ne permitem să trimitem la Ph. Boutry, „Le Roi martyr. La cause de Louis XVI devant la Cour de Rome (1820)”, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXXVI, 1990/1, pp. 57-71.
 105. *Considérations sur la France*, capitolul 3.
 106. Citat de P. Bénichou, *Le temps des prophètes*, ed.cit., p. 77.
 107. Cf. în ultimă instanță frumoasele monografii ale lui P. Coulon și P. Brasseur, *Libermann (1802-1852). Une pensée et une mystique missionnaire*, Paris, 1988, și F. Renault, *Lavignerie*, Paris, 1992.
 108. Vom reține drept model pelerinajul la cămașa lui Hristos din Trêves, în 1844: cf. W. Schieder, „Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844”, in *Archiv für Sozialgeschichte*, XIV, 1974, pp. 419-454.

INTELECTUALUL

Sergio Givone

Ispitind neantul

Anticipînd în anumite privințe figura nihilistului decadent dinspre sfîrșitul secolului al XIX-lea (căreia totuși îi este deseori impropriu alăturată, de vreme ce în realitate o depășește deja în perspectiva nihilismului ulterior), intelectualul romantic¹ pare mai curînd să testeze și să curteze neantul decît să-l suporte după măsura unui destin istoric. Fie că privește către Grecia clasică, către propria tradiție ori către zone ale sufletului iremediabil pierdute, fie că se face purtătorul unui proiect utopic grandios și revoluționar, acest intelectual își are steaua polară în neant, ca și cum numai negativitatea și neființa ar fi capabile să-i direcționeze și să-i salvgardeze perspectivele cercetării. De aceea, poate că nimeni nu a înțeles și nu a anticipat mai bine ca Novalis ceea ce avea să devină fenomenul caracteristic al epocii, căruia el i-a indicat una dintre trăsăturile cele mai semnificative:

Pe măsură ce eu atribui obișnuitului o altă semnificație, cotidianului o înfățișare misterioasă, cunoscutului farmecul necunoscutului (*die Würde des Unbekannten*), finitului înfățișarea infinitului (*einen unendlichen Schein*), îl romantizez. [...] Lumea trebuie să fie romantizată. Și iată că va fi găsit sensul original (*den ursprünglichen Sinn*)².

Aici accentul cade asupra prefixului, asupra lui *un-* care se transformă în *ur-*, asupra negației care poartă către o manifestare de ordin superior.

Nostalgia este pasiune a absenței. Absență nu a unui lucru sau a altuia, ci absență ca atare. Desigur, ea capătă multe nume și înfățișări, urmînd gradele unei nedeterminări progresive: iubita, patria, divinul, idealul, absolutul... Tocmai absolutul, desprins de orice determinare și particularitate, este vîrtejul în care realitatea întreagă se lasă resorbită. Nu însă pentru a fi anulată. Dimpotrivă, pentru a fi restituită sieși. Realitatea nu rezidă în sine, ci, întotdeauna și în orice caz, trimite către altceva, și tocmai acel „altceva” absolut, neantul, este orizontul tuturor sensurilor posibile, lăcașul ființei. Neantul, în fond, este adevăratul obiect al nostalgiei, iar faptul că nostalgia are ca obiect neantul face loc celui mai ciudat dintre paradoxurile romantice, acela anticipat odinioară de către Goethe, atunci cînd îl pune pe Werther, gata să se sinucidă, să spună: „Mă apropii de fereastră, o, draga mea, și printre norii care străbat repezi cerul în furtună văd

încă stelele. Nu, voi nu veți cădea! Cel Veșnic vă poartă în inima lui, pe voi și pe mine laolaltă". Este ca și cum pentru a intra în posesia propriei sale vieți nu i-ar rămâne decît să și-o piardă, și să și-o piardă în mod deliberat, ca și cum pentru a sustrage adevărul lucrurilor timpului care le înghite pe toate ar fi necesar ca ele să fie expuse și predate neantului. De aceea nostalgia, ca dorință lipsită de obiect, este pasiune a absenței, este nevoie care nu are nevoie să fie satisfăcută. Nostalgia este *Sehnsucht*; este *Sucht* de *sehnen*, este dureroasă aviditate de dor care se hrănește din sine și care nu-și găsește împăcarea nu pentru că ar fi incapabilă să-și obțină obiectul dorinței sau pentru că acest obiect i-ar rămîne necunoscut, ci pentru că acest obiect este pur și simplu inobiectivabil. Inobiectivabil este neantul. Iar neantul constituie deschiderea originară a tot ceea ce este: așa cum este la Novalis secretul, misterul, sensul cel mai înalt, guvernat de „non”-ul infinitului și de necunoscut, sau la Goethe eternitatea care irumpe în suspendarea timpului.

Din acest punct de vedere, reproșul adus de Hegel romanticilor, că-și făceau o plăcere din contemplarea „răului infinit”, nu pare în întregime justificat. După Hegel, cheia poeziei romantice este nu atît infinitul, cît finitul dedublat, finitul care se oglindește în sine și în limita sa, finitul care, într-un proces fără sfîrșit, însă în același timp neproductiv și autodistructiv, se mulțumește cu negativitatea pe care simulează că ar ține să o depășească. Pe scurt, acești adoratori ai dimensiunii îndoliate și sepulcrale a existenței, acești iubitori ai ruinelor n-ar fi decît niște suflete bune: reprezentarea decorurilor în care existența naufragiază, neavînd alt scop decît pe acela de a exalta înșelător o echivocă și complăcută conștiință a răului de a trăi. De aici rezultă că exponenții mișcării nu sînt, după Hegel, la înălțimea misiunii lor epocale. Aceasta constă în a scoate la lumină destinul artei moderne, care este, într-adevăr, acela de a fi „romantică”, însă nu în sensul, înjosit și depotențat, după care infinitul se reduce la o contrafigură a finitului, ci în sensul după care, începînd cu creștinismul, arta nu poate decît să se refere la infinit ca la un principiu ce o transcende, deschizînd calea către religia libertății³. Ei bine, nu tocmai această intenție caracterizează poetica Romantismului? Și, mai ales, nu chiar în mediul romantic neantul s-a sustras unei derive blînd-nihiliste, spre a deveni motorul unei logici paradoxale și chiar al unei dialectici? De altfel, Hegel era conștient de acest fapt. O dovedește stima lui pentru K.W.F. Solger, cel mai ignorat și mai profund dintre gînditorii romantici.

După Solger, arta este în mod constitutiv legată de neant⁴, întrucît ideea se neantizează în mod necesar, astfel încît particularul să poată manifesta universalul. Dacă ideea nu s-ar neantiza, particularul nu ar avea o demnitate artistică autentică și, prin urmare, o adevărată putere revelatoare, de vreme ce ar fi un semn neesențial al unui alt lucru. Neantizîndu-se, ideea produce spațiul nihilistic și totuși

producător de sens care face din particular vehiculul unei revelații. Pe baza acestei teze, Solger lichidează numeroase locuri comune și neînțelegeri deja solidificate în Romantism. A se vedea, de pildă, conceptul de ironie, pe care atît August, cît și Friedrich Schlegel, de pildă, îl gîndeau în raport cu nulitatea finitului, a cărei conștiință ar reprezenta-o. Așa stînd lucrurile, cum ar putea fi deosebit ironistul de resentimentarul care disprețuiește realitatea lumii fiindcă nu-și iubește decît propriul eu? Și ce deșertăciune mai mare există decît privirea aruncată către mizeria cotidiană de pe un improbabil punct de vedere superior? În cel mai bun caz, am avea de-a face aici cu o „năzuință către infinit” menită a se consuma în sine în mod steril. Dimpotrivă, scrie Solger într-un pasaj de o rară profunzime, pe care aici ar fi bine să-l parafrazăm comentîndu-l, noi experimentăm chiar și realitatea cea mai înaltă (*das Höchste*) într-o formă limitată și finită. De aceea, ea rămîne pentru noi legată de neant (ba chiar e ca și cum neantul ar ține de esența ei) și ar fi pentru noi menită neantului, asemenea lucrurilor celor mai nesemnificative (*das Geringste*). Prin urmare, trebuie să spunem despre ceea ce, de fapt, își are locul în Dumnezeu: și asta trebuie să apună, să se prăvălească în hău, să atingă neantul acolo unde sensibilitatea noastră, acest organ inconsistent, aleatoriu, *nichtig*, își dovedește întreaga neputință. Și totuși, ce altceva se manifestă în această prăbușire și scufundare (*Untergang*), dacă nu divinul? Noi nu-l putem atinge în virtutea pretenției etice sau teoretice de a ne depăși finitudinea și de a ne avînta în zonele infinitului: care este omul ce-și face astfel de iluzii și de ce oare o creatură al cărei gînd și a cărei faptă sînt absolut caduce ar trebui să fie în stare să execute un salt atît de improbabil? Cu atît mai puțin am putea spera să participăm ca muritori, ca și cum condiția noastră și-ar merita prin ea însăși răscumpărarea în ochii unei divinități milostive. Fundamentul manifestării divinului nu rezidă în subiectivitate, și cu atît mai puțin în acel *Streben* (omenească, prea omenească năzuință) care în ea își are originea. Căci divinul este prezent în mod nemijlocit la dizolvarea realității noastre, acolo irumpe, iar temeiul acestei manifestări proprii este neantul⁵.

Echivalentul acestui fapt în sfera artistică și – în primul rînd chiar – în planul vieții este ironia tragică. Ceea ce, prin urmare, nu are de-a face cu sentimentul deșertăciunii a tot și a toate (și cu răsturnarea lui într-un soi de *hybris* al eului care se înalță deasupra acestui gol bucurîndu-se și exaltîndu-se), ci cu conștiința că nu există altă realitate, iar autoabandonul în fantezii și metaistorii este inutil; însă, cu toate acestea, sentimentul realității, ceea ce îi atrage dragostea și prețuirea – sau, mai bine zis, ceea ce face din ea locul unei teofanii –, se lasă cunoscut, în mod paradoxal, prin intermediul aneantizării sale. În consecință, cine situează esența tragicului în contradicția dintre libertate (libertatea ca premisă și condiție a făptuirii morale) și

necesitate (necesitatea care domină omul sub înfățișarea destinului) este foarte departe de a o înțelege. Tragicul exprimă caracterul intim contradictoriu al realului la un nivel mai profund, unde ființa, care apare străbătută de sfișieri ireconciliabile, mergînd pînă la enigma obscuriei solidarității dintre vină și inocență la om, ca și dintre cruzime și milostenie la Dumnezeu, își extrage totuși din acest fond tulbure o ultimă șansă de salvare. Realitatea nu poate fi mîntuită decît de expunerea ei în fața neantului. Această expunere nu constituie ea însăși o formă de mîntuire, ca și cum caducitatea ar reprezenta prin sine o valoare și, proiectînd asupra lucrurilor intonația sa descendentă, le-ar conferi statutul unei eternități efemere; însă numai în puterea spațiului nihilistic pe cale de a se forma astfel există ceva ca salvarea realității, ceva ca reculegerea acesteia în lumina divinului. Este scris că cine nu-și pierde viața nu și-o va mîntui; aceasta nu înseamnă că a-ți pierde viața înseamnă a o mîntui (întrucît, dacă ar fi așa, nu ar exista niciodată pierdere adevărată), ci că nu există mîntuire care să nu treacă prin abandonul și căderea în neant.

În acest cadru, tragicul grec și tragicul creștin apar, pur și simplu, ca două modalități istorice ale aceluiași fenomen și ale aceleiași dinamici spirituale. Pentru ele este esențial ca ideea (nu contează aici dacă ideea se află în raport cu ordinea cosmică sau cu voința lui Dumnezeu), adică absolutul, să se neantizeze și, neantizîndu-se, să apară ca ceva diferit de sine, ca un lucru concret, care totuși numai în momentul recuperării sale în absolut și, prin urmare, al disoluției sale apare întru totul demn de absolutul însuși. Și în ce constă această demnitate, dacă nu în faptul că lucrul își atinge în neant fundamentul necondiționat, „absolutețea”, libertatea? Arta lucrează întru gestionarea valorii și semnificației conținuturilor experienței omenești în lumina nulității acestora. Raportîndu-le pe toate la orizontul unui naufragiu necesar, tot așa le încredințează ființei și le gestionează, le mîntuiește – unică formă de atașament față de pămînt prin exaltarea negativului. Nu e de mirare că și mîntuitorii au fost comparați în acest sens, într-o manieră suspectă dintr-o perspectivă teologică, însă inevitabilă dintr-una estetică.

Pe scurt, interpretarea lui Solger poate părea, pe bună dreptate, una în cheie estetică a teologiei întrupării – și prin această trăsătură a sa ar lumina o caracteristică nu tocmai secundară a proiectului romantic. Dar mai există un aspect prin care ea exprimă cum nu se poate mai lămurit o poetică mai vastă. Aici, poate ca nicăieri altundeva, lecția kantiană ajunge să servească, cu rezultate de o extraordinară originalitate, unei adevărate metafizici a artei. Nu Kant însuși învățase că, în definitiv, libertatea este neantul, însă tocmai de aceea constituie punctul în care experiența se deschide spre absolut? Libertatea reprezintă neantul experienței; noi nu o experimentăm, nu știm care este consistența sa ontologică, și totuși numai pornind de la ea

realitatea ne dezvăluie profunzimi noumenale. Solger își însușește și dezvoltă în maniera cea mai convingătoare punctele de plecare din *Critica Rațiunii* care îi fascinaseră și pe primii romantici.

Estetul, *dandy*-ul, *flâneur*-ul

Necesitatea artei? Afirmarea primatului ei? Aceasta pare a fi teza fundamentală a Romantismului. Ea se găsea deja în centrul operei care fusese citită ca un manifest teoretic al mișcării, *Sistemul idealismului transcendent*, în încheierea căreia Schelling scria: „[...] filosofia, așa cum a fost ea produsă și hrănită de poezie în copilăria științei, și, împreună cu ea, toate acele științe care prin intermediul său sînt purtate spre perfecțiune, o dată ajunse la plenitudinea lor, ca tot atîtea rîuri se vor întoarce la acel universal ocean al poeziei din care au plecat”⁶. Poezia este alfa și omega, începutul și sfîrșitul, întrucît realitatea este poetică și întrucît stă sub semnul libertății, și nu al necesității. Ea emerge, extrasă fiind, spre a exista, de cuvîntul care o numește, de suflul spiritual care îi dă viață, ca dintr-o prăpastie, și nu de altundeva. Nu dintr-o structură inderogabilă în care ar exista dintotdeauna, nici dintr-o lume ideală care ar preceda-o. Reședința ei este spiritul, ce respiră după propria voință, astfel încît identitatea se transformă în diferență, iar diferența în identitate. Identic cu sine este orice lucru despre care ne vorbește poezia, identic cu adevărul pe care orice lucru din lume îl exprimă, precedat doar de un sentiment extatic de stupoare și de oroare. Identic cu sine și în același timp diferit, căci adevărul este mereu identic cu sine (altfel n-ar fi adevăr), și totuși mereu altul (întrucît este liber, nefundat, întemeiat numai pe cuvîntul poetic). Nici principiul noncontradicției nu constrînge absolutul. Poezia constituie dovada vie a acestui paradox. Într-adevăr, unde, dacă nu în poezie, este realitatea sursă de revelație, însă nu pentru că dezvăluie *același lucru*, ci pentru că evidențiază infinit diversul și proteiformul?

Totuși, arta sfîrșește prin a apărea neesențială, evident, împotriva intențiilor exponenților mișcării și ca o confirmare a justetei tezei lui Hegel, conform căreia arta romantică, ce conștientizase în adîncul ei că finitul nu are valoare în sine, ci numai ca moment al manifestării infinitului, nu mai are (altă) rațiune de a fi decît ca un preludiu la autodepășire. Figura artistului este acum înlocuită – cel puțin în ceea ce privește capacitatea de a exprima latențe și virtualități mai ușor recognoscibile în efectele din modă și obiceiuri decît în textele teoretice – de figura celui ce nu mai are nevoie de artă, întrucît propria sa viață este pe deplin artistică. Nu se va înșela cu totul Heinrich Heine atunci cînd – publicînd în 1888 *Scoala romantică*, lucrare ce arunca o lumină

nemiloasă asupra originilor celor ce aveau să pară adevărate maladii ale veacului, dar care totuși îi recunoștea Romantismului caracterul unei revoluții – va ajunge să le stigmatizeze intelectualilor romantici (mai ales fraților Schlegel, pe care Schiller și Goethe îi detestau) narcisismul, plăcerea de a mistifica, gustul scandalului și mai cu seamă voința explicită de a pune orice angajament estetic, indiferent dacă era inspirat din cel mai pur nihilism sau din cea mai ortodoxă restaurație religioasă, în slujba ideologiei. Și nici nu trebuie să ne uimească faptul că o carte atât de critică față de Romantism (unde, de exemplu, se susține, în legătură cu presupusa filiație a filosofiei romantice din Fichte și din Schelling, că gândirea fichteiană era „deja prăbușită”, iar aceea a lui Schelling – „o vagă filosofare, nu un sistem filosofic, eventual o improvizare de filosofeme poetice”; să ne închipuim, așadar, încercarea de a ține cont de unul și de celălalt...) ⁷ începe prin a se prezenta ca fiind urmarea, după exact un sfert de secol, a celebrului *De l'Allemagne* al doamnei de Staël. Greu de închipuit două scrieri mai deosebite, deși conținutul este același. Una intenționează să schițeze istoria mișcării romantice, însă pentru a se delimita de ea, ca și cum conștiințele ar fi trebuit redeșteptate dintr-un somn al rațiunii care a născut chiar prea mulți monștri. Cealaltă însă vrea să facă din aceeași mișcare o cutie de rezonanță dincolo de granițele germane. Dar, chiar dacă intonația este opusă – caustică și polemică în primul caz, pînă la o evidentă surzenie, în raport cu anvergura speculativă efectivă a perspectivelor în chestiune, și fervent ingenuă în cel de-al doilea, cu efecte contraproductive de banalizare patetică –, trebuie să evidențiem că, în realitate, ceva le unește. Este vorba de convingerea, menită a se dovedi profetică, potrivit căreia Romantismul inaugurează epoca în care arta cedează locul vieții artistice, adică desăvîrșitei estetizări a vieții.

Preotul acestui soi de operațiune sacrificială este estetul, iar alături de el, deși în răstimpuri și în maniere diferite, *dandy*-ul și *flâneur*-ul. Ei au în comun o credință în artă care nu le pretinde adepților săi să se măsoare cu ea. Aceasta nu înseamnă că ei își aleg calea cea mai ușoară și mai scurtă sau că ar ignora caracterul de risc și de hazard și mai cu seamă amenințătoarea posibilitate de prăbușire care, asemenea unei umbre, însoțește orice tentativă de realizare a unei opere noi sau că s-ar mulțumi să-și modeleze propria existență după niște forme deja disponibile ori, să spunem, deja omologate. Estetul, *dandy*-ul și *flâneur*-ul nu sînt niște simpli consumatori care se învîrt, alegînd și degustînd, printre produsele expuse în piața imaginarului. La școala artei, ei au învățat că exemplaritatea operei propune cea mai seducătoare dintre dezbaterile intelectuale. Dacă opera este în măsură să înfățișeze o lege (chiar legea formării ei) cu valoare paradigmatică, independent de orice regim de universalitate, de ce nu ar fi extinsă această posibilitate la lumea vieții, la existență? Ca și opera, individul este inefabil: pentru el nu există nici precept, nici imperativ, nici

misiune care să-l constrângă înainte ca el să se fi recunoscut în ele ca unul care și le-a stabilit în mod liber. El este însă legislator și, prin urmare, această inefabilitate a sa implică totuși că individul trebuie să răspundă pentru faptele sale într-o totală, radicală autonomie. Expunerea la câmpul nelimitat al voinței este totuna cu contracția în singurul punct în care exteriorul coincide cu interiorul, lucrul ce trebuie făcut cu voința și plăcerea de a-l face, gestul cu exprimarea de sine. Experiența artistică dovedește că toate acestea sînt nu doar posibile, ci reale. Cel care o ia în serios își pune viața sub semnul rigorii, și în nici un caz al fatuității. O viață riguroasă ca o operă de artă. O viață pentru care stă în picioare teza că stilul și sensul existenței sînt perfect convertibile.

Estetul, *dandy*-ul și *flâneur*-ul suferă însă de o schizofrenie aparte. Ei își fac profesii de credință dintr-un nihilism ireductibil, și totuși acordă o atenție voioasă spectacolului lumii. Nu cred în nimic, însă au darul de a arunca asupra lucrurilor o privire care le însuflețește și le luminează. Iar, în timp ce sînt capabili să intre în orice situație trăind-o la propriu, o singurătate fără leac îi desparte de ceea ce pare a-i face să palpitate. Sînt niște creaturi muzicale: după cum vor observa, de pildă, atît Kierkegaard, cît și Wilde și Baudelaire (autorii care au incarnat cel mai bine trăsăturile specifice ale fiecăreia dintre aceste figuri, în realitate *post festum*, adică atunci cînd cariera lor istorică era deja la apus), din evenimentele care le atrag, ele surprind în primul rînd ritmul, melodia interioară, cu care se sintonizează numaidecît. Însă tocmai de aceea ei operează o dez-realizare și o dizolvare a conținuturilor specifice care se răsfrîng în statutul lor social, transformîndu-le în fapte stranie, neînțelese și, în orice caz, suspecte. Din această controversă fiecare caută să evadeze în felul său: estetul prin ironie, *dandy*-ul cu ajutorul măștii, iar *flâneur*-ul reificîndu-se.

De fapt, ce altceva este ironia estelui, dacă nu capacitatea de a se abandona în egală măsură contemplării celei mai dezinteresate sau acțiunii celei mai solicitante, rezervîndu-și, cu toate acestea, dreptul de a se sustrage în orice moment inderogabilității lucrului în sine pentru a afirma libertatea eului pînă la devalorizarea a ceea ce ținea sufletul prizonier? Estetul, a observat Kierkegaard, știe să aleagă, iar, dacă știe să aleagă, trebuie să admitem că personalitatea sa este bogată și virtual completă, din moment ce acela care alege se angajează pe sine – și nu contează dacă este vorba de ceva mic ori de ceva mare și hotărîtor. Numai că el alege fără *pathos*, ca și cum și-ar declara provizoriu angajamentul din chiar clipa în care și-l asumă. Aici ironia îl ajută, întrucît pare să autorizeze un dublu atașament: față de lucru și față de sine. Față de lucru, în momentul seducției, iar față de sine, în continuitatea temporală. Prin aceasta însă, estetul se dovedește de două ori infidel: în raport cu lucrul, care devine disprețuit și anihilat, și în raport cu sine, fiindu-i refuzată posibilitatea de a fi vreodată el

însuși. Estetul este victima propriului joc. De vreme ce este un maestru al artei alegerii, se expune fără nici o rezervă vertijului diferenței. El suprinde în orice lucru nuanțe imperceptibile, dar prețioase, care celorlalți le scapă, totul se aprinde sub privirea sa, devenind demn de apreciere, totul îi apare interesant în cel mai înalt grad. Și tocmai această forță a atenției doritoare îl transformă într-un seducător. A seduce înseamnă a transfera propria dorință în obiect, care, pe măsură ce este investit de dorință, se exaltă, strălucește de frumusețe și nu poate face abstracție de lumina reflectată de care se bucură. Dar dacă nu există nici un lucru sau nici o persoană care să nu suscite această pasiune, atunci orice lucru i se pretează. Diferența, care transformă orice ungher al lumii în locul cel mai atrăgător, cade în indiferentism. Într-o formulă *Aut-aut*, dacă estetul ar primi în dar o baghetă magică, ar folosi-o întotdeauna ca să-și curețe pipa. Prizonier al unei contradicții paralizante, estetul caută să evadeze înlocuind indiferența cu excitante din ce în ce mai tari. Rezultatul: căderea în disperare și în isterismul spiritului.

Alta este strategia *dandy*-ului. Tragedia estetului este una a personalității. O tragedie fără *catharsis*. Estetul este subjugat unor categorii pe care nu este în măsură să le stăpânească, întrucât ele provin din sfera religioasă și numai acolo lasă loc unei ipoteze de eliberare – așa sînt disperarea și isterismul spiritului. De altfel, religia reușește să dea seamă de această tragedie într-o măsură mult mai mare și mai bună decît etica. Etica o explică identificînd în disiparea ludică – și deci în refuzul atașamentului față de sine de-a lungul axei temporale a existenței – principiul dezagregării personalității. Religia arată însă că acest principiu are la rîndul său o funcție dezagregantă, căci elementul autentic negativ, singurul care poate distruge cu adevărat individul, adică păcatul, se manifestă mai întîi în pretenția orgolioasă a omului de a-și fi suficient sieși și, prin urmare, de a se constitui în propria autonomie și în propria independență față de Dumnezeu. Religios ratat, estetul se pomeneste astfel în alternativa dintre autodistrugere și imposibila mîntuire. Ei bine, *dandy*-ul, mai conștient decît ar putea părea, caută să ocolească tocmai această alternativă. În acest scop, el își îndreaptă toate eforturile pentru a identifica personalitatea cu ființa mascată, fiind ajutat, de altfel, în acest sens și de etimologie. Lui nu-i pasă nici de sine, nici de ceilalți – oricum, se învîrte prin lume afișînd nepăsare și accentuîndu-și propria diversitate, însă nu sfidînd convențiile și cu atît mai puțin formele. Dimpotrivă, *dandy*-ul, adevăratul *dandy*, se mișcă printre ele ca un maestru de ceremonii. Ca să folosim expresia lui Oscar Wilde: *dandy* este acela care se află în largul său oriunde, la bordel ca și în biserică, la curte ca și pe stradă. Dacă există un semn excesiv care să-l distingă de ceilalți, acela este sublinierea lui „oriunde”. De fapt, *dandy*-ul nu se găsește niciodată pe lîngă sine, nici pe lîngă celălalt – lui nu-i pasă nici de sine, nici de celălalt, ci

numai de apariția sa, de trecerea sa dintr-o situație în alta, de înfățișarea sa *in figuris*, iar acest fapt conferă faptelor sale o durată care le răscumpără din zona gratuitului și nesemnificativului. Forma, stoarsă de conținuturi și redusă la o carcasă perfect goală, constituie pașaportul său în lume. Nimic nu mai simbolizează nimic. Toate lucrurile rezidă în identitate. Nu mai există nici un motiv de disensiune, sfîșiere sau contradicție. Avem de-a face de-a dreptul cu o miraculoasă convertibilitate a opuselor: tumultul existenței este decantat în jocul raporturilor formale, iar acest joc se pretează în modul cel mai ductil la atenuarea asperităților realului. Eliberat, în sfîrșit, de mișcarea chinuitoare care îl obliga pe estetik să se întoarcă neîncetat de la lume la eu și invers (fapt a cărui cea mai elocventă expresie o reprezintă ironia), *dandy*-ul apare acum ca un prestidigitator care le face să dispară indistinct una în cealaltă (și este semnificativ faptul că ironiei el îi substituie *Witz*-ul, calamburul, vorba de duh). Atunci, exorcismul se poate considera reușit? Împreună cu Wilde, vom putea răspunde că *dandy*-ul se află la adăpost atât de adversitățile timpului, dat fiind că a renunțat a se constitui ca subiect moralmente responsabil al unor fapte care se desfășoară pe o linie de continuitate, cât și de agresiunile exteriorității, dată fiind capacitatea lui de a se plia pe ea ori de a o lăsa să-i alunece pe deasupra fără a lăsa vreo urmă. Că mai apoi, într-o arhivă secretă a memoriei, acele adversități și agresiuni sînt păstrate pînă la a constitui un act de acuzare e o altă poveste, care nu-l privește pe *dandy* în mod direct, ci, eventual, renunțările sale la rol, moartea sa. Iar *dandy*-ul poate răspunde că moartea este un fapt natural, și nu moral, chiar dacă aceasta nu-l împiedică pe moralist să-și ia revanșa.

Cît despre *flâneur*, el reprezintă într-un anumit sens reversul estetului. Dacă am presupune o logică subiect – obiect sau eu – lume și am aplica-o celor trei figuri aflate în chestiune, ar trebui să spunem că estetikul se situează la polul subiectiv al acestei logici, *flâneur*-ul la cel obiectiv, iar *dandy*-ul în punctul median de echilibru. În timp ce estetikul este caracterizat de o trăsătură puternic narcisistă, *flâneur*-ul este atras, pur și simplu, de o dimensiune ce ține de trăsăturile Meduzei. *Flâneur*-ul nu seduce, ci este sedus. Iar ceea ce îl seduce (în sensul literal al termenului, adică îl extrage din sine, îl tîrăște în labirintul acelei *grande ville*, cum spune Baudelaire, acolo unde pulsează *la vie moderne*) este marele teatru al lumii. Principiul acestei teatralizări și al acestei spectacularizări nu se află însă, așa cum, dimpotrivă, se întîmplă în cazul estetikului, în puterea lui. *Flâneur*-ul nu este decît o oglindă a lucrurilor, iar lucrurile îl năpădesc, găsind în el o primire nediscriminată, pe măsura reificării sale, a transformării sale într-un simplu ciob de materie translucidă. Astfel, experiența sa se caracterizează, cum subtil va observa Walter Benjamin, prin faptul că subiectul este, în mijlocul mulțimii, izbit asemenea unui obiect. Și totuși, la el,

spre deosebire de *dandy*, persistă tenace amintirea vechii subiectivități pierdute și a primatului conștiinței. O imparabilă dromomanie îl chinuie – către lucruri, către lucrurile însele... Dacă este însă adevărat (pascalismul mascat al lui Baudelaire) că toate relele decurg din neputința de a rămîne în propria cămăruță, atunci ar trebui adăugat că nu există rău pe care *flâneur*-ul să nu-l ia asupra sa. Însă, mai mult decît cu mielul sacrificial sau cu mîntuitorul, *flâneur*-ul se aseamănă cu demonicul „Nimeni”, care suferă, cunoaște profunzimile durerii, a străbătut toate zonele negativității, dar, ca o nonpersoană ce este, nu poate ispăși, nu poate mîntui. De altfel, despre ce mîntuire este vorba, dacă nesfîrșita *misère* a lumii nu poate fi decît reduplicată, oglindită și păstrată în disperare? Doar dacă nu cumva, așa cum Baudelaire pare să sugereze în tresăririle sale de înfricoșare gnostică, nu ne este dată o altă posibilitate de mîntuire decît aceea *ex profundis*, adică aceea care se ridică din adîncul disperatei sale imposibilități.

În ciuda faptului că lasă loc unor perspective divergente (cum s-a petrecut în plan istoric, unde, în funcție de tradițiile originare, s-a asistat la unele caracterizări de care aici ne este cu neputință să dăm seama), estetul, *dandy*-ul și *flâneur*-ul aparțin de drept orizontului romantic comun. Ei reprezintă însă un soi de deviere interioară a Romantismului. Desigur, din Romantism ei dezvoltă ideea centrală, conform căreia experiența artistică ar avea o exemplaritate care autorizează cele mai îndrăznețe extrapolări – și dacă totul, de la știință la religie, de la morală la politică, trebuie să fie raportat la artă, nu vedem de ce acest fapt nu și-ar păstra valabilitatea, *tout court*, și pentru viață. Însă tocmai aici estetul, *dandy*-ul și *flâneur*-ul înfăptuiesc un pas care *nu* este necesar. Aceasta se petrece acolo unde nihilismul și estetismul se identifică. Ceea ce, în sine, este legitim: cum să nu i se recunoască o intonație estetizantă tezei conform căreia cerurile s-au golit de transcendență și, prin urmare, numai arta mai poate acoperi golul și cum să nu se evidențieze o declinație nihilistică în ideea că arta și numai arta oferă modele plauzibile de acțiune și de cunoaștere? Totuși, nihilismul și ontologia neantului (cea care constituie chiar nucleul și noutatea autentică a poeziei romantice) rămîn complet separate în ceea ce privește esențialul: pe de o parte, neantul intermediază o dez-realizare care asimilează toate conținuturile experienței cu jocurile fanteziei, găsind ecou în constatarea nietzscheană că lumea a devenit basm, iar, pe de altă parte, neantul reprezintă condiția ca adevărul să se ivească și de aceea lumea, cum a spus Novalis, *trebuie* să devină basm – pentru a accede la „semnificația ei cea mai înaltă”, și nu pentru a o anula. Dacă estetismul afirmă că totul este artă, făcînd, fără îndoială, abstracție de artă (să nu uităm că estetul, *dandy*-ul și *flâneur*-ul trăiesc *en artiste*, însă se feresc strașnic să treacă la lucru ca atare, iar Kierkegaard, în ilustrarea stadiului estetic, nu întîmplător introduce unele personaje dintre care nici unul nu

este artist), prin poetica romantică se confirmă că arta este necesară. Necesară pentru a salvarda spațiul inutilului, al gratuitului, al neesențialului. Necesară pentru a păstra memoria neantului, a originii și a identității lor. Necesară pentru a demasca ceea ce în figurile estetismului devine amară lege a talionului.

Utopistul și conservatorul

Așadar, basmul. Asupra acestui punct Novalis și Nietzsche par să se situeze pe o linie de continuitate. Proiectul novalisian este la Nietzsche un fapt împlinit. Lumea trebuie să devină basm, spune Novalis. Iar Nietzsche: lumea a devenit basm⁸. În realitate, aceste perspective sînt foarte îndepărtate una de alta, ba chiar de-a dreptul opuse. Fabulația duce, pe de o parte, la dizolvarea așa-numitei lumi adevărate; pe de altă parte însă, la recunoașterea faptului că experiența adevărului lumii se oferă tocmai pe această cale nerealistă și fabulatorie. Dar simetria (răsturnată) dintre cei doi autori ar putea fi împinsă mai departe, cu referire la conceptul de interpretare. Pentru Nietzsche, ceea ce transformă lumea în basm este aplicarea tehnicilor interpretative la toate domeniile cunoașterii (lucru care ar caracteriza spiritul modern). Și pentru Novalis ceea ce transformă lumea în basm este interpretarea sau, ca să folosim cuvintele sale, romantizarea (dar a romantiza nu înseamnă altceva decît, tocmai, a interpreta), cu diferența însă că după Nietzsche totul este interpretare, totul este fabulație și deci din adevăr nu mai rămîne nimic, în vreme ce după Novalis adevăr nu există decît acolo unde este interpretare, romantizare, fabulație.

Să deschidem o paranteză asupra termenului „basm”, *Fabel*. El este sinonim cu mitul, legenda, saga (de la *sagen* – să amintim –, prin urmare de la a spune, a rosti, a duce la schimbul comunicational prin cuvînt și deci din a fabula, dacă ne este îngăduit). Dar numai pînă la un anumit punct. După cum a observat Michel Serres, din punct de vedere istoric (mai cu seamă în veacul al XVIII-lea), basmul mitologic s-a configurat treptat în două accepțiuni diferite. În cultura de limbă germană, basmul și-a păstrat rădăcinile în mit, încît se înfățișează ca substanță prelogică și arățională nu doar a poeziei, ci și a cunoașterii științifice și, mai general, a conștiinței unui popor. În schimb, în cultura de limbă franceză, basmul s-a îndepărtat de mit, asumîndu-l într-adevăr ca subiect, însă pentru a-l transforma în povestire morală și în apolog, deci pentru a-l raționaliza. De aici, în Germania avea să decurgă supraviețuirea unei concepții puternice asupra mitului, hotărît iraționalistă, oricum apofantică și sacrală, pe cînd în Franța mitul suferea un metabolism literar care îl făcea inofensiv și pur decorativ

acolo unde nu era pus în serviciul unei raționalități mature. Ei bine, toate acestea sînt, fără îndoială, adevărate în ceea ce privește neoclasicismul, însă în mediul romantic lucrurile se schimbă.

Există un text al lui Herder⁹ la care merită să revenim. Aici, Herder combate teza celor ce se tem de o irumpere a iraționalului o dată cu mitul:

Rațiunea noastră se alcătuieste numai prin ficțiuni. Iarăși și iarăși căutăm și urmărim Unul în multiplu și ni-l reprezentăm într-o figură; astfel se creează conceptele, ideile, idealurile. Dacă le utilizăm rău ori dacă ne obișnuim să ni le configurăm într-un mod greșit, [...] vina este a noastră, și nu a lucrului în sine. Fără poezie nici măcar nu am putea exista; [...] numai în poezia sufletului, sprijinită de intelect și guvernată de rațiune, stă fericirea existenței noastre¹⁰.

Cu greu nu l-am putea aminti pe Vico. Și pentru Vico, poezii vorbesc *per mendacia* [prin minciună], astfel încît limbajul poetic este bazat pe identitatea nu numai dintre *verum* și *factum*, ci și dintre *verum* și *dictum* – limbaj care este „basm sau rostire adevărată”. Întocmai ca la Vico, și la Herder îngemănarea paradoxală de adevăr și ficțiune, în care adevărul există prin ficțiune, și anume prin activitatea figurativă și simbolică (simularea), este justificată de poezie. Poezia care stă la rădăcina înțelegerii noastre asupra lumii, în măsura în care o face posibilă. Pe scurt, poezia ca *mitopoiesis* original.

A-l citi pe Herder prin intermediul lui Vico, oricît de hazardată ar putea părea această operațiune, înseamnă, prin urmare, o deschidere către Romantism. În acest caz, este răsturnată teza (în fond luministă) conform căreia poezia ar reprezenta o primă formă de purificare a mitului și de apropiere de transparența rațiunii. Nu rațiunea este cea care, prin intermediul poeziei, își însușește conținuturile mitului recunoscîndu-le ca proprii din chiar clipa în care ele devin obiect de plăcere estetică, ci poezia, prin rațiune, își exprimă natura original mitică. Iar mitul, în poezie, se reînnoiește pe sine, în conformitate cu ceea ce va fi concepția romantică exprimată în formula: la început este cuvîntul (poetic).

În pasajul citat, Herder pomeneste posibila proastă folosire a materialelor pe care activitatea mitopoietică ni le pune la dispoziție. Această referire este de cel mai mare interes pentru definirea orizontului care urma să se definească treptat, după puțină vreme. Întrebarea este: ce anume ne face să dăm configurări anapoda conceptelor și idealurilor care ar trebui (rațional) să ne guverneze existența în viața civilă? Răspunsul lui Herder nu este direct, ci se desprinde din context. Și este surprinzător. De fapt, după Herder, acest neajuns ține de o uitare vinovată: uitarea faptului că poezia stă la originea elaborării lingvistice a spiritului obiectiv (cum îl va numi Hegel), altfel spus, a tuturor formelor prin care noi ne orientăm în lume (cercetîndu-i taina, primindu-i revelațiile misterioase, rînduind datini și legi și așa mai

departe). Nu excesul de poezie, ci lipsa ei ne pierde. Nu din adîndurile mitologice irumpe iraționalul, ci din aroganța de a-l ocoli cu iluzionisme intelectualiste. Și nu pentru că rațiunea n-ar fi putut să se emancipeze de propriul ei fundament, ci pentru că a crezut că a devenit autonomă se frînge echilibrul facultăților. Numai prin întoarcerea la mit este posibil ca facultăților să li se restituie dezvoltarea armonioasă și funcția ordonatoare. Aceasta nu mai înseamnă însă prăbușirea într-un trecut barbar, unde sîntem expuși la violența începuturilor, ci, urmează Herder, deschiderea către un viitor în care mitologia și știința vor fi aliate. Dacă știința va apărea însuflețită și călăuzită în chiar procesul ei de constituire pe o bază metaforică – deci poetică – de către mitologie, mitologia, la rîndul ei, va putea constitui un instrument puternic rațional de legitimare a societății civile. Folosirea greșită a instrumentelor pe care imaginarul ni le oferă nu depinde de „lucrul în sine”.

În același an (1796), *Stift*-ul din Tübingen – acest colegiu diriguitor al dezvoltării culturii teologice și al formării pastorilor care chiar atunci va vedea crescînd, din rîndurile elevilor, exponenții unei mișcări destinate să radicalizeze și să răstoarne tradiția, cu efecte păgubitoare pentru ortodoxie – devine locul unde se alcătuiește un document care, retrospectiv, aruncă o lumină puternică asupra acelei *Frühromantik* și a orientărilor intelectualilor săi. Este vorba de fragmentul dintr-o declarație programatică atribuită, pe lîngă Hegel, și lui Schelling și lui Hölderlin. Să lăsăm deoparte chestiunea paternității reale a scrierii, astăzi larg dezbătută. Cu siguranță, cele două pagini întrerupte, găsite la începutul secolului de Rosenzweig, care le-a publicat cel dintîi ca *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*¹¹, constituie o expresie grăitoare nu numai a tematicii comune celor trei tineri filosofi, ci și a climatului cultural din care se va naște Romanticismul. Dacă anvergura lor speculativă a fost, poate, exagerat reliefată nu înseamnă că ele n-ar fi făcut loc, în cadrul a ceea ce în anii '70 se va numi *Mythos-Debatte*¹², unei adevărate reestimări a aportului romantic la istoria modernității.

De o deosebită însemnătate în acest *Systemprogramm* este pasajul unde se afirmă că „ideea care le unește pe toate celelalte este ideea de frumos”. Referirea, explicită, este la Platon; însă este vorba de un platonism ce trebuie înțeles în interiorul acelei filosofii a libertății cu care înțelege să se identifice idealismul în formare, o filosofie a libertății dezvoltată în primul rînd în termenii unei filosofii a artei. Faptul că „ideea care le unește pe toate celelalte este ideea de frumos” presupune în realitate – citim în textul în chestiune – că „cel mai înalt act al rațiunii”, cel prin care ea îmbrățișează „toate ideile în unitate”, constituie un „act estetic”. Aceasta înseamnă că ideile manifestă *de la bun început* structura unitară a ființei și, ca atare, reflectă perfectă convertibilitate a adevărului și binelui nu în virtutea unei deducții, ci grație unei evidențe, unei pure transparențe. Ideile aparțin unui orizont

care le reunește și, astfel, urzeala realului accede la 'sens, arată în filigran raționalitatea ascunsă a lucrurilor, reconciliază opozițiile care sfîșie țesătura lumii, împiedicînd vizibilitatea ordonării raționale latente. Însă acest orizont nu este precedat de nimic, nu este preconținut într-un *logos* care să-l transceadă. El este de fapt constituit de puterea ivirii și stabilit în dimensiunea sa de un „da” spus ființei care nu are nevoie de justificare, însă care seduce negreșit. A încuviința ceea ce astfel devine eveniment nu duce la iraționalism, întrucît, dimpotrivă, corespunde celui mai înalt act al rațiunii, care este un act estetic și care produce deci idei ce constituie totodată mituri (dacă n-ar fi astfel, ar fi sterile și neproductive, iar polemica, desigur, decurge în sens luminist) și mituri ce constituie totodată idei (dacă n-ar fi astfel, ar fi opresive și mistificatoare, pretext pentru orice instrumentalizare necontrolată). Nu-și au fundamentul decît în frumos, însă în ele vorbește rațiunea.

De ce să nu se dezvolte atunci din această „mitologie a rațiunii” un proiect politic, o utopie care să strîngă laolaltă mesajele, întotdeauna deformate, urcînd din adîncurile mitice, și să le transmită generațiilor ce vor veni, astfel încît să le educe întru ascultarea vocilor numinoase? Este tocmai ceea ce sugerează autorii *Systemprogramm*-ului, cu adăugirea că numai așa va fi posibilă astuparea prăpastiei existente între intelectuali și clasele populare, din moment ce primii refuză miturile neluminate de rațiune, iar celelalte rămîn indiferente la ideile care nu ating sensibilitatea și imaginația. Prin urmare, lui Herder, care avertizase în legătură cu proasta folosire a ideilor, Hegel, Hölderlin și Schelling îi răspund propunînd buna folosire a miturilor. Această ultimă ipoteză este extrasă din natura lucrului, în sensul că, după autorii *Systemprogramm*-ului, mitologia posedă prin sine o valență utopică. Aceasta se observă atunci cînd mitul este redus la dimensiunea sa cea mai proprie – dimensiunea estetică, deci cînd este lichidat locul comun conform căruia arta nu ar fi decît un reflex palid și secularizat al mitului.

În *Systemprogramm*, identificarea artei cu mitologia este afirmată în mod explicit și se vorbește, evident, de ideile estetice, „altfel spus” mitologice. Ei bine, oare această identificare nu este bazată pe faptul că atît arta, cît și mitologia literalmente nu au loc sau, mai bine zis, au loc în *non*-ul unui orizont care e pură aparență, frumusețe? Extaz al ivirii este arta, extaz al ivirii este mitologia, în sensul că ivirea nu dezvăluie ultralumi care o precedă, nu se referă la ce e în urmă, nu reprezintă mijlocul unei revelații transcendente. Prezența semnificațiilor în formele sensibile care le cuprind și le exprimă este nemijlocită. Iar în urmă nu este decît neantul. Dar faptul că neantul înfășoară realitatea și reprezintă orizontul devenirii (al ivirii) nu înseamnă că ceea ce există este ireal și inconsistent, asemenea unui vis. Dimpotrivă, tocmai această neîntemeiere eliberează realitatea sieși, încredințîndu-i-o poetului ca acelaia care trebuie să o gestioneze în libertatea

sa, adică în adevărul său, care nu a fost spus o dată pentru totdeauna, ca și cum ar fi vorba de a-l descrie dintr-o scriere sapiențială și arhetipală, ci care încă și mereu va trebui să fie rostit, întrucât numai în măsura în care este pururi diferit de sine este identic cu sine. De aceea mitologia este artă: ca expunere la jocul aparenței ce nu se raportează la o ordine metafizică a ființei, ci exclusiv la interpretarea formelor, mitul înseamnă producere de sens în planul estetic. Și de aceea arta este mitologie: exprimând ameteitoarea și fermecătoarea ivire a tot ceea ce se află în propria contingență nesalvgardată, poezia este saga, narare de povestiri în care o comunitate se recunoaște, transmitere de semnificații a căror valoare rezidă în întregime în faptul de a fi primite și împărtășite. Locul unde arta și mitologia se întâlnesc și se identifică este utopic. Loc care nu este loc – acolo sălășluiesc arta și mitologia, unde ne vorbesc despre ceea ce se întâmplă (vine către ființă din neant, în neant se prăbușește, fără alt sprijin decât acela al unei voci și al unui semn), însă care ar putea să nu se întâmple și care în fond nu s-a întâmplat încă vreodată. În acest orizont, experiența adevărului se transformă în experiența libertății. Despre adevăr nu se poate spune că este, ci numai că va fi (care iarăși și iarăși va fi). Și, de fapt, nu este niciodată decât ceea ce este în ochii celui care s-a eliberat de orice constrângere, de orice premisă. Cine vrea cu adevărat să filosofeze – va scrie Schelling mulți ani mai târziu – trebuie să devină sărac și singur și să abandoneze totul, chiar și propria credință, chiar și pe Dumnezeu. Filosofia, citim tot în *Systemprogramm*, „trebuie să devină mitologică” – ceea ce nu înseamnă abandonarea atitudinii critice riguroase cuvenite, ci, dimpotrivă, radicalizarea ei pînă la identificarea temeiului ultim cu neantul. Altfel spus, cu libertatea.

Ca drum către emanciparea cea mai radicală, proiectul unei noi mitologii a rațiunii ține să aibă o semnificație politică de tip progresist și chiar revoluționar. Aici, de altfel, își găsește justificarea entuziasmul pe care tinerii intelectuali romantici (începînd cu cei care au redactat *Systemprogramm*-ul și, mai apoi, toți cei ce se recunoșteau în ideile exprimate în această scriere neterminată, în frunte cu F. Schlegel) continuau să-l manifeste pentru Revoluția franceză. Nu merită obiectat că, după cîțiva ani, aceiași intelectuali vor găsi în mitologie suportul ideologic pentru inversarea tendinței, care îi va aduce pe poziții conservatoare, dacă nu va face din ei de-a dreptul niște partizani înfocați ai Restaurației. De fapt, acest lucru se va întâmpla pe baza unei adevărate răsturnări a conceptului de mit și a abandonării unor perspective a căror originalitate avea să fie surprinsă abia mult mai târziu. Aceasta nu reprezintă însă decât una dintre numeroasele „ambivalențe romantice”, cum pe bună dreptate au fost numite¹³, poate una dintre cele mai semnificative. Asupra ei merită oricum să ne lămurim.

Ca atare, să pomenim și de schema istoriografică conform căreia primul Romantism, de la Jena și Berlin, și cel de-al doilea Romantism,

de la Heidelberg și München, sînt legate prin *Discursurile către națiunea germană* (1807-1808), în care Fichte denunța, după naivul entuziasm al multora, dominarea napoleoniană și instiga la revoltă, făcînd apel la sentimente pangermanice, reamintind apartenențele la etnie și căutînd indirect o legitimare în tradiția mitologică. Dar acesta a fost cu adevărat firul conducător al cercetărilor și speculațiilor asupra mitului de la primul la cel de-al doilea Romanticism? Iar scopul ultim n-ar fi fost decît întemeierea identității unui popor mai curînd pe memoria mitică decît pe cea istorică și, prin urmare, constituirea sa într-o autonomie de organism cultural hrănit din limfa ce iese din „pămînt” și din „sînge” și care înlocuiește chiar „mașina” Statului¹⁴? Desigur, aceste ipoteze sînt plauzibile, însă ocolesc nucleul problemei, adică nu surprind diferența esențială ce subzistă între concepția asupra mitului avansată de proromantici și aceea care avea să fie dezvoltată în Romanticismul tîrziu (de pildă, de Creuzer și de Görres).

Cea mai însemnată contribuție lămuritoare asupra acestui subiect i se datorează acelei *Mythos-Debatte*. Blumenberg a explicat¹⁵: legînd, mai bine zis, identificînd la origine mitul cu poezia, *Frühromantik* avansează un concept de mitopoiesis care sustrage mitul „terorii” întemeierii normative (fapt prin care mitul se impune asupra omului ca organ al unei autorități metafizice dominante: este astfel pentru că așa a fost dintotdeauna) și-l expune „jocului” interpretării (fapt care face din mit prilejul unui exercițiu de eliberare de dogmatism: este astfel, dar poate fi și altfel, iar și iar). Iată de ce – susține Blumenberg – mitul poate fi înțeles „pe baza categoriilor sale autentice”: el este pus în relație nu cu plenitudinea realului și cu arhetipurile sale, din care realul se trage prin necesitate, ci cu haosul (F. Schlegel), negativitatea (Novalis), libertatea (Wackenroder), pe scurt, cu neantul, pornind de la care mitopoiesis-ul își produce și își distruge figurile, își pune în scenă reprezentările și *decide* asupra ființei.

Nu asistăm însă, o dată cu Romanticismul tîrziu, la o întoarcere către o concepție sacrală și metafizică a mitului? Ce altceva înseamnă să înțelegem mitul ca fiind revelația adevărului imemorial pe care ființa îl salvgardează pe baza principiului noncontradicției mai curînd decît ca fiind cîmpul unei activități inventive și chiar eliberate de acest principiu, dacă nu reaşezarea sa într-o filosofie a necesității? Oare nu constituie o dovadă în acest sens faptul că mitul este pus în raport mai curînd cu religia și cu știința tradițională decît cu arta? Desigur, răspunsul la aceste întrebări ar trebui să facă obiectul unei analize detaliate, imposibil de întreprins aici. Un răspuns pozitiv înseamnă însă găsirea în cheștiunea mitului, dincolo de contingențele istorice, a explicației trecerii multor intelectuali romantici pe poziții conservatoare.

Melancolicul

Utopia „noii mitologii a rațiunii” este menită deziluzionării, așa cum noua filosofie a mitului este destinată re-iluzionării, *Remythisierung*. Înainte de momentul de răscruce, deziluzionat apare proiectul mitologic al romanticilor, cită vreme, cum va spune Hölderlin, zeii au fugit, iar nouă, modernilor, ne este iremediabil interzisă comuniunea nemijlocită cu infinitul viu. Solidară tacit cu o ipoteză de remitizare a lumii este, în schimb, filosofia mitului din cel de-al doilea Romantism, ea fiind legată de ideea că zeii locuiesc în adâncurile imemorale ale spiritului și că acolo trebuie regăsiți. De aici derivă unele consecințe însemnate. Mitologia pare să se configureze, pe de o parte, ca un joc hermeneutic, ca o formulare de lumi posibile, ca o visare știind că se visează (Nietzsche) și, pe de altă parte, ca o anamneză metafizică, o întoarcere la izvoarele cunoașterii și ale realității. În acest al doilea caz, procesul sfârșește în eternitate, al cărei reflex inadecvat și din ce în ce mai înșelător, chiar dacă revelator, l-ar reprezenta tradițiile. În primul, el sfârșește în viitor, mai precis în viitorul anterior, adică în timpul care va fi conform imaginii produse de sufletul clarvăzător. Dacă respectiva concepție utopică a mitologiei are un caracter preponderent estetic și ajunge la identificarea artei cu mitul, mitul nefiind decât rod al *poiein*-ului, concepția sapiențială are, la rîndul ei, un caracter preponderent religios. În acest din urmă caz, pandemoniul mitologic este citit sub semnul demonicului, ca o expresie a adevărului originar al ființei, adevăr prăbușit însă în prăpastia istoriei omului și degradat, adevăr pe care *vera religio* îl regăsește în rătăcire, purificîndu-l și canonizîndu-l. Utopia, în schimb, menține cu tărie ipoteza că adevărul nu-și are locul decât acolo unde se neagă, iese din sine și preia mereu altă formă – nesfîrșită metamorfoză, conversiune a ființei în neant, însă mai curînd pe baza unei ontologii a libertății decât a unei ontologii nihiliste. Suspiciunii religioase în raport cu arta, care ar estetiza și deci ar dez-realiza conținuturile revelației în sens iluzionistic, i se opune convingerea că forța mitopoiesis-ului le ferește de dogmatism, deci de dizolvare.

Între deziluzionare și re-iluzionare se mișcă melancolicul – figură care nu întîmplător își sărbătorește triumful social în anii de răscruce dintre primul și cel de-al doilea Romantism. *René* al lui Chateaubriand datează din 1802, *Adolphe* al lui Constant din 1806, iar *Oberman* al lui Sénancour, care, poate, nu este cea mai reușită în plan literar dintre aceste opere, însă, cu siguranță, tematizează în modul cel mai explicit acel *mal du siècle*, datează din 1804. Oberman, melancolicul, duce oscilația între sentimentele opuse pînă la punctul de ruptură. Pămîntul îi apare dezolat și gol, lipsit de sensul existenței, și totuși această apatie îl rănește dureros. Și nu numai: în adîncul suferinței descoperă o plăcere care este „cea mai durabilă dintre bucuriile

inimii”¹⁶. În lumina caducității, scrie Oberman, ceea ce iubim apare și mai vrednic de iubire; de altfel, obiectele dragostei noastre sînt astfel numai în raport cu moartea și pierderea lor. O încrucișare deci de nesocotință și pasiune. Nesocotit este faptul că totul e menit să se piardă și să dispară, fără ca un suport mai înalt să-l mențină în ființă; însă tocmai spectacolul acestei ruine universale, care-l include și pe spectator, constituie orizontul grijii și milosteniei mele și deci temeiul unei rezistențe la împrăștiere pe cît de pasionată, pe atît de disperată, însă în orice caz bucuroasă. Nimic nu rezistă, nimic nu durează mai mult decît acest sentiment, care, prin urmare, face loc unei singulare schimbări de roluri. Contemplînd cufundarea în abis a tot ceea ce îl înconjoară în natură, subiectul simulează o experiență în sine dedublă: a aneantizării și a eternității. „Cînd moartea ne desparte de toate lucrurile, toate lucrurile rămîn totuși; totul subzistă fără noi. Însă atunci cînd frunzele cad, vegetația se oprește, moare; noi, în schimb, rămînem prin noi generații...”¹⁷ Deziluzionarea este în funcție de iluzionare și invers. Cît despre plăcere, ea decurge din oscilația perpetuă între acești doi poli.

Echilibrul se frînge însă ca urmare a unei deplasări de plan. În „spectacolul lumii”, jocul reversibilității finalităților și mijloacelor lasă deschisă o poartă către infinit, un porțiță de scăpare care generează neliniște și transformă blîndețea melancoliei într-o întunecată întrebare distructivă: de ce „această ființă [...] care este în întregime pe pămînt nu este nimic prin el și nici prin sine”, de ce această orînduire a lucrurilor care ne împinge neîncetat să căutăm, cînd „nu este nimic de căutat”¹⁸? Distructivitatea constă în demascarea simulării. „Tîrît mereu de la o iluzie la alta”, melancolicul „nu face altceva decît să viseze viața” pe care nu o posedă și care îi este luată de chiar faptul de a o visa. O imagine a unei perfecțiuni superioare îl călăuzește și îl rătăcește. Undeva, oricum în altă parte, „natura exprimă grăitor o ordine mai mare, o armonie mai manifestă, o eternă unitate”, astfel încît omul își regăsește „structura alterabilă, dar indestructibilă” și intră în comuniune cu universul¹⁹. Însă fantasma vieții ideale este față de realitate ca o paradigmă negativă, și tocmai această asimetrie face ființa nesemnificativă și refractară la transcendență. Totalitate în care jocul trimiterilor simbolice se referă la o finalitate ratată, care în fond nu există, ființa rezultă în cele din urmă opacă, impenetrabilă și mută. Nostalgia religioasă devine rău metafizic, iar sentimentul amestecat de plăcere și suferință care îi marca trecerea de la una la alta crește acum într-o formă de voluptate indolentă.

Aceasta constituie o trăsătură neoplatonică, însă a unui neoplatonism cu semn schimbat, exact ca în *Encyclopédie*, la rubrica „Mélancolie”, la care Sénancour se referă în mod explicit²⁰ și unde melancolia este definită ca fiind acel sentiment al nedesăvîrșirii noastre care este chiar desăvîrșirea de suscitată, desăvîrșirea „care nu se află nici în noi

înșine, nici în ceilalți, nici în obiectele plăcerilor noastre, nici în natură". Pe scurt, o urmare a revenirii din zborurile imaginației la condiția umană și la limitele sale, cu consecința unei nemulțumiri și a unei indispoziții ce nu se mai lasă vindecate. După ce a gustat fructele unui arbore paradisiac, melancolicul își trăiește propria stare ca pe aceea a unei căderi iremediabile, însă, știind-o imaginară, se nutrește din propria disperare.

Terapia propusă de Sénancour prin gura lui Oberman este chiar prea simplă. Este vorba de o combinație înțeleaptă de deziluzionare și re-iluzionare care să readucă existența la o măsură temperată și care, de pildă, să împiedice deziluzionarea să pustiască viața, locul ce generează halucinații, și, de asemenea, să împiedice re-iluzionarea să se abandoneze unor fabulații imposibile, aparent inofensive, însă în realitate ucigătoare. Pînă la ce punct însă se poate crede în această înțelepciune burgheză regăsită ori în această reeditare a teoriei temperamentelor după umori? Sénancour, care nu a pregetat să citeze din *Encyclopédie*, știe prea bine că la rădăcina răului secolului se află, printre alții, Diderot, cel de nebănuț, și Rousseau, cel mai puțin de nebănuț. Diderot, care, în primele rînduri din *Le Neveu de Rameau*, proclamă dreptul la libertinajul spiritului, pe care îl descrie ca pe un soi de concupiscentă intelectuală ce urmărește ideile, *les attaquant toutes et ne s'attachant à aucune*, desigur, numai din plăcerea de a se juca cu ele și cu seducătoarea lor gratuitate. Cît despre Rousseau, merită poate să amintim că, în *La Nouvelle Héloïse*, căutarea și afișarea unei preținse autenticități sentimentale sînt modulate pe niște registre literare care, într-un mod mai mult sau mai puțin subteran, exaltă viața imitativă și mascată, la fel cum în *Confessions* un mimetism încă și mai explicit răstoarnă subiectul augustinian și, în loc să descifreze misterul eului în oglinda lui Dumnezeu, aruncă divinitatea în mandlele unei experiențe egotiste în care ea însăși sfîrșește prin a se rătăci, pe cînd în *Rêveries* o filosofie experimentală încă inedită supune spiritul, identificat deja pe deplin cu timpul atmosferic, barometrului scrierii (*Je ferai sur moi-même à quelque égard les opérations que font les physiciens sur l'air pour en connaître l'état journalier. J'appliquerai le baromètre à mon âme*). Știm cît de mult i-au captivat strategiile iluzionistice de acest soi pe tinerii intelectuali romantici, pentru care opera lui Rousseau va constitui un izvor de inspirație hotărîtor – nu numai în planul filosofic, ci și în acela existențial, după cum arată reduplicarea în viață a unor modele extrase din scrierile rousseau-iste. Cunoaștem însă și deriva nihilistă, la puțină vreme, a iluzionismului estetizant în mediul romantic – să ne gîndim mai ales la Tieck și la romane precum *Almansur* și *William Lovell*, în care filosofia lui Fichte este pliată pe o destructurare a subiectivității ce anticipează pe Nietzsche și secolul XX, să ne gîndim la revolta prometeică a lui Byron și, într-o anumită măsură, a lui Shelley, să ne gîndim la exaltările

halucinatorii ale lui Nerval și ale acelor *petits romantiques* (Pétrus Borel, Joseph Delorme, Victor Escousse și alții)... Sénancour nu putea prevedea toate acestea. Totuși, propunerea lui de întoarcere la o măsură pierdută (dacă nu la vechea teorie a umorilor, cum am lăsat deja să se înțeleagă, atunci la bunul-simț al acelor *idéologues*) reprezintă ceva mai mult decît un expedient ironic printre atîtea altele pentru afirmarea imposibilității de depășire a melancoliei.

Imposibil de depășit îi apare melancolia și lui John Keats – însă nu într-un sens nihilist, ci într-unul tragic, întrucît în ea converg timpul și eternul; dar, dacă ființa, care devine mereu neant, este salvată în clipă, aceasta se petrece cu prețul cedării sale în fața eternității triumfătoare și ca efect al faptului de a nu fi niciodată altceva decît un eveniment pieritor. *No, no, go not to Lethe*, scrie Keats în deschiderea la a sa *Ode on Melancholy*. Dar acesta este numai aparent un imperativ, întrucît este mai curînd un fapt. Acela care cunoaște melancolia nu coboară în Lethe, iar fruntea sa nu-i atinsă de otrăvita iarbă nocturnă care șterge amintirea și deci aneantizează realitatea. Cunos-cînd melancolia, el știe să anticipeze moartea, privind lucrurile ca de dincolo de ele – pentru totdeauna salvate și, totodată, pentru totdeauna pierdute. Melancolia coboară din înalturi, fiică a cerului, dar prietenă a pămîntului, și iată-ne, misterios, în suferință pentru un trandafir în zori, pentru un curcubeu care aprinde valul ce se frînge; însă în adîncul acestei suferințe există o frumusețe care trebuie să moară și există o bucurie ca în actul despărțirii: *She dwells with Beauty – Beauty that must die; / And Joy, whose hand is ever at his lips / Bidding adieu*. Divinitate ascunsă avîndu-și lăcașul în templul plăcerii, melancolia se lasă cunoscută de către credincioșii săi prin „puterea tristeții”.

La fel se întîmplă și în *Ode to a Grecian Urn*. Forma care suspendă timpul este silențioasă, ca și cum în cristalul limpede al evenimentului reprezentat ar fi la lucru eternitatea (*as doth eternity*). Evenimentul rezistă aneantizării (*thou shalt remain*) și străbate epocile care coboară în neant: acesta va fi pentru alții la fel cum este acum pentru noi, spunîndu-i în taină omului singurul lucru care se știe și care trebuie știut pe pămînt. *Beauty is truth, truth beauty*. Faptul că frumosul este adevăr, iar adevărul – frumos reprezintă un extaz al gîndirii (*dost tease us out of thought*) și, cu toate acestea, nu șterge trecutul înde-părtat, întrucît îi păzește memoria, fără a-l falsifica, însă păstrîndu-l ca pe ceva care nu se mai poate întoarce. Nu există nimeni care să se ridice din acea dezolare și din acea cufundare și să spună *why thou art desolate*. Și totuși, ceva s-a petrecut și se petrece iar și iar: o procesiune sacrificială, sunetul unui instrument de suflat, gestul unui iubit care tocmai se pregătește să-și sărute iubita. Acel sunet este cu atît mai dulce, cu cît nu poate fi auzit, acel gest îi face fericit pe iubit și plină de grație pe iubită numai în măsura neîmplinirii sale. Nu este însă vorba atît de o poetică a pragului și a ezitării, cît de o logică

paradoxală. Ceea ce ferește evenimentul de neant este neantul însuși. Frumosul exprimă adevărul întrucît cea care îl produce este conștiința durerii și a morții.

Filologul

La Keats întîlnim o confirmare ulterioară a tezei conform căreia experiența adevărului are loc în artă. Această teză, axă în jurul căreia gravitează întreaga mișcare romantică, prezintă un corolar însemnat, și anume identificarea, mai mult sau mai puțin explicită, dintre poezie și filologie. Pe fundal, concepția asupra limbajului, teoretizată de Herder într-o lucrare fundamentală pentru dezvoltarea Romantismului, *Über den Ursprung der Sprache*, premiată în 1771 de Academia de Științe din Berlin (care introdusese celebra problemă), este publicată în anul următor. Limbajul, susținuse Herder, este la origine poezie, însă nu în sensul de a constitui mijlocul unei revelații superioare a adevărului. Adevărul, eventual, se manifestă pentru noi în limbaj. Se manifestă poetic, ne iese în întîmpinare ca din natura însăși, și totuși este invenția noastră, ne vorbește din înalt, însă nu se află decît în cuvintele prin care comunicăm. Dumnezeu însuși se manifestă în formă poetică. Dar nu trebuie să spunem că Biblia este cuvîntul lui Dumnezeu în formă de poezie, întrucît este adevărat că, fiind poezie, Biblia nu poate să nu fie divină. Iar aceasta înseamnă că poezia, întotdeauna, oricum și nu numai în Cărțile Sfinte, este manifestare a lui Dumnezeu, cu atît mai mult dacă este glas colectiv, expresie a acelei unități organice care e poporul.

De această moștenire culturală adunată în textele scrise și, nu mai puțin, în tradițiile orale se îngrijește filologul. Iar, de vreme ce misiunea sa nu este una arhivistică, ci, ca să folosim cuvintele lui F. Schlegel, care în acest caz se înscrie în învățătura herderiană, una „critico-progresivă”, întrucît urmărește să redeștepte în limbaj toate virtualitățile latente legate de producerea adevărului, înseamnă că filologul va fi și poet. Așa cum poetul va fi și filolog. Trebuie să remarcăm că această operațiune (care prezintă trăsături de o voită și ostentativă ingenuitate, dar care se sprijină pe instrumente destul de sofisticate, după cum o dovedesc, în aceeași perioadă, reînnoirea din cîmpul studiilor filologice și nașterea unei hermeneutici secularizate) poate fi declinată atît la trecut, cît și la viitor. La trecut – cînd acea *pietas* a reamintirii și replierea pe tradiția fantastică fac ca istoria să recadă în natură, ca și cum prin intermediul istoriei s-ar putea regăsi adevărul natural originar, transparența inițială la sursele acțiunii morale, accesul la niște valori alterate de civilizație și păstrate în inimile celor umili. La viitor – cînd lucrul asupra limbajului capătă un caracter de

palingenezie, urmărind de fapt acea reînnoșire a cuvîntului din partea diferitelor clase sociale care ar reprezenta condiția renașterii unei națiuni.

Cea dintîi dintre aceste două poziții este ilustrată foarte bine de programul la *Lyrical Ballads* (1798) prin care Wordsworth și Coleridge își prefăteză opera comună, poate ca omagiu la idealul aceluia *symphilosophieren*, care în curînd se va răspîndi în mediul romantic și pe care Coleridge s-ar putea să-l fi importat din Germania: este, oricum, semnificativ faptul că evidentul panteism de fond capătă o intonație creștină, confirmînd teza că în natură vorbește Dumnezeu, însă nu ca putere anonimă, ci ca divinitate care se adresează unui popor istoric, reținîndu-l în preajma originilor, deci în nemijlocirea naturii. O exemplificare nu mai puțin evidentă a celei de-a doua poziții o găsim în acele manifeste ale Romantismului italian care sînt *Lettera semiseria* (1816) a lui Giovanni Berchet și *Osservazioni intorno alla poesia moderna* (1818) a lui Lodovico di Breme, unde afirmarea valorii de emancipare și de regenerare a poeziei este însoțită de o hotărîită distanțare de tradiție. Dar nimeni nu va putea mai bine decît Manzoni să ducă la bun sfîrșit un asemenea proiect și, într-adevăr, poetica din *I promessi sposi* este bazată în principal pe căutarea unui limbaj reîntors la limba vorbită, deci pe opoziția dintre limba păstrată inconștient de popor, această voce a lui Dumnezeu, și limba aducătoare de moarte a birocrăției, în care îngemănarea de falsificare conceptuală și de oprimare politică apare grotesc mascată, după cum nimeni nu va lămuri mai bine decît Leopardi, discutînd critic chiar scrierea lui di Breme, valențele și ambiguitățile acestui aspect al Romantismului.

Deși afirmă că analizează cu mare considerație propunerile și raționamentele adversarului²¹, în *Discorso d'un italiano* Leopardi definește „opiniile romantice” ca fiind „atît de confuze, de grosolane și de încurcate și în mare parte contradictorii încît aproape că trebuie atacate una cîte una”. Imediat însă, el atribuie ceea ce ar constitui eroarea fundamentală și, în fond, unică a Romantismului unui viciu de origine, și anume intelectualismului. Scrie Leopardi puțin mai jos:

Este evident și prea bine cunoscut faptul că romanticii se străduiesc să abată cît mai mult posibil poezia de la comuniunea ei cu simțurile, datorită cărora a apărut și va dăinui atîta timp cît va exista, ca s-o însoțească cu intelectul și s-o tîrască de pe tărîmul vizibilului pe cel al invizibilului, de la lucruri spre idei, și s-o transforme din materială, fantastică și concretă, cum era, în ceva metafizic, rațional și spiritual*.

Fără îndoială, Leopardi lovește direct în țintă, într-o țintă aflată mult dincolo de articolul lui di Breme. Cum să nu se aplice afirmațiile lui Leopardi și aceluia *Ältestes Systemprogramm* (pe care, desigur, cel dintîi nu-l putea cunoaște), unde, după cum am văzut, metafizica și

* „Discursul unui italian”, trad.rom. Doina Condrea Derer, în *Arte poetice*,

mitologia erau reunificate în poezie și încă și mai mult în schlegeliana *Rede über die Mythologie*, a cărei tematică circula mult prin Europa, ajungând treptat să se sedimenteze în ideea poeziei ca mitologie modernă, mitologie extrasă însă nu din natură, ci din „adîncurile spiritului”?²² Este însă curios că tocmai în asemenea scrieri se găsește un răspuns la „bine cunoscuta și faimoasa contradicție” subliniată de Leopardi la romantici, care, pe de o parte, ar dori ca adevărul poeziei să fie adevărul metafizicii, iar, pe de altă parte, se abandonează basmelor celor mai delirante și superstițioase. Ca și la Vico, învățătura romanticilor germani arată că adevărul experimentat de om este tocmai acela pe care el îl „declară”, ba chiar îl „simulează”. Adevărul „poetic” care are loc în afara sinelui, în pandemoniul poveștilor fabuloase, și în sine, în demonismul autocreației spirituale.

Dar nu aceasta este perspectiva către care se îndreaptă și Leopardi? El recunoaște că di Breme nu a subestimat importanța și ponderea imaginației în lumea modernă și chiar că a văzut că este vorba de o „facultate [...] de prim ordin a omului [...] care nu poate dispărea și nici nu se poate atenua”, ci riscă iar și iar să fie sedusă de „iluziile formelor armonice” și răpită în „extazele contemplării sublime”. Numai că di Breme adaugă: cu condiția ca imaginația să producă reprezentări ideale, care „să nu mai fie cu totul arbitrare sau lipsite de orice analogie cu acel adevăr care ne înconjoară sau cu acela care e în noi”. Aici, Leopardi se distanțează. De ce este nevoie, sugerează el, ca poezia să fie sprijinită analogic pe adevăr, cînd, pentru a-i înțelege „misiunea”, este suficientă distingerea a două tipuri de înșelăciune, și anume înșelăciunea „intelectuală” și înșelăciunea „fantastică”? Prima îi aparține celui care convinge de ceva fals. Cea de-a doua îi aparține celui care s-a eliberat de legătura cu falsul și cu adevărul, dimensiune în care „intelectul, în mijlocul delirului imaginației, cunoaște prea bine că ea rătăcește și crede mereu și total atît în cele mai puțin false, cît în cele mai false, atît în Îngerii lui Milton și în substanțele alegorice ale lui Voltaire, cît în Zeii lui Homer [...]”. Nu înseamnă că recunoașterea caracterului ireductibil iluzionistic al poeziei nu-l face pe Leopardi să regăsească și să redeștepte în miezul iluziei „natura curată și neviolată”. Și unde, dacă nu în acea enigmă pe care nu putem decît să o descifrăm iluzionistic, prin imitație, adică reproducîndu-i în imaginile fanteziei ritmul misterios și melodia care vrăjește, ne lămurim despre noi înșine în aceeași măsură în care sîntem extrași din noi înșine? Desigur, mai scrie Leopardi, romanticii au dreptate atunci cînd spun că nu mai sîntem copii, și chiar nu mai sîntem. Poezia este iluzie, însă iluzie conștientă. Vis, încă o dată, al unuia care știe că visează, iar visînd întîlnește sfînxul, natura. Într-o manieră romantică, Leopardi răstoarnă teza Luminilor care supune natura dominației tehnicii, făcînd din ea teritoriul unei hermeneutici a inobiectivabilului. Poezia este instrumentul de interpretare a acestui limbaj simbolic.

Visătorul și vizionarul

În introducerea la o carte devenită clasică, *L'âme romantique et le rêve*, Albert Béguin scria:

Orice epocă a gândirii umane s-ar putea defini, cu destulă profunzime, prin relațiile pe care le stabilește între vis și starea de veghe. [...] Oare sînt eu cel care visează în timpul nopții? Sau nu sînt decît teatrul unde cineva sau ceva își desfășoară spectacolele cînd derizorii, cînd pline de o inexplicabilă înțelepciune? Cînd pierde controlul asupra acestor imagini din care e țesută trama cea mai tainică, cea mai puțin comunicabilă, a vieții mele, asamblarea lor improvizată are oare vreo legătură semnificativă cu destinul meu sau cu alte evenimente care mă depășesc? Sau trebuie să cred că pur și simplu asist la dansul rușinos și fără noimă, mizerabilă maimuțareală a atomilor gândirii mele, în voia unor capricii absurde? ²³

Toate acestea sînt rostite în cel mai pur stil romantic, ca un omagiu adus principiului după care „despre romantici se poate vorbi numai romantic” și, oricum, bănuind pe bună dreptate că un criteriu al „obiectivității”, absolut necesar în cazul științelor descriptive, poate face loc în științele umaniste unei adevărate trădări a „obiectului” studiat. Nu e cazul să se obiecteze că încrederea în capacitatea revelatorie a visului, din care Romantismul și-a inspirat numeroase opere literare, transformă într-o retorică pură chestiunea dacă activitatea onirică deposează subiectul și-l abandonează bunului plac al unor forțe imposibil de stăpînit, a căror jucărie devine, ori dacă îl redă unei mai depline conștiințe de sine, luminîndu-i calea într-un mod cu adevărat profetic. În acest caz, cele două ramuri ale alternativei nu numai că nu se exclud, ci se implică reciproc. Depotențarea și umilirea subiectivității deschid spațiul teatral către o revelație ce restituie primatul transcendenței ființei, însă aceasta nu face ca respectiva trecere să apară la rîndul său plină de ambiguitate, riscantă și negarantată în nici un fel, ci orientată către contrariile unei conștiințe sublime și ale unei reduplicări smintite și deformate a existenței. După Béguin, acest fapt este tipic pentru concepția romantică asupra visului: mesajele provenite din dimensiuni excentrice față de cotidian, însă pentru noi nu mai puțin intime decît îndepărtate, sînt fundamental echivoce, întrucît nu există apropiere de sens prin intermediul lor care să nu comporte posibilitatea unei înțîniri cu cea mai amețitoare sminteală metafizică. Dacă ni se înfățișează trama unui plan ceresc, în care se află înscris cifra existenței noastre, nimeni nu ne asigură că nu este opera unui geniu batjocoritor sau delirant.

Totuși, pentru romantici, numai în vis (inclusiv în visul colectiv și codificat, adică în mit, ca și în visul individual și conștient, adică în poezie, după cum cu pertinență observă Béguin, susținînd o teză reluată din mai multe surse) se experimentează adevărul, care este

prin natura lui ambiguu și enigmatic, încît nu poate fi încredințat decît unui interpret dispus să intre în joc fără protecția vreunei escatologii predefinite. Dumnezeu însuși vorbește *per speculum et in aenigmate*. Dacă Dumnezeu ar vorbi altfel – s-a spus –, dacă din partea lui ni s-ar comunica ceva necontroversabil și complet lămurit, el *ar minți*. Adevărul care contează pentru noi, deci acela în care este în joc destinul nostru, are nevoie să fie interpretat. Dacă n-ar fi interpretat, ar rămîne fără efect, nici o apropiere n-ar fi posibilă. Dar adevărul care contează, adevărul care hotărăște asupra ființei și neființei, încît divinul pare singura categorie în stare să-l definească, este adevărul pentru mine. Aceasta înseamnă că nu poate fi revelat decît de un exercițiu hermetic care să-l surprindă în forma sa proprie. De altfel, orice încercare de a-l îndepărta de polisemia lui constitutivă pentru a-l încadra într-un limbaj universalizant îl denaturează și îl lezează. El nu acceptă traducere, și cu atît mai puțin acceptă să fie semn a altceva sau de-a dreptul simptom. Locul său îl constituie visul, mitul, poezia, și acolo ține să rămînă.

Sustras oricăror prejudecăți reducționiste, visul accede la viziune, capătă densitate ontologică, deschide porțile unei hiperrealități care are valoare prin sine, și nu prin ceea ce semnifică. Visarea devine o activitate căreia omul trebuie să i se predispună și să i se abandoneze, cum va arăta, de pildă, G.H. Schubert în a sa *Symbolik des Traumes* (1814) și cum va ilustra E.T.A. Hoffmann în povestirile sale, ținînd cont în mod special de această lucrare, mai curînd decît să-i suporte influența în mod pasiv, iar apoi să urmărească în ea semnele unei contradicții ascunse ori ale unei patologii, printr-o decodificare a ei. De aceea experimentarea romantică a așa-numitei *Nachtseite*, a laturii nocturne a existenței (și, de asemenea, a științei, după Schubert), merge într-o direcție contrară celei a psihologiei abisale, pe care o anticipează în multe privințe. Faptul că figura visătorului alunecă aproape fără discontinuitate în aceea a vizionarului, dobîndind adesea o valență inițiatică sau, în orice caz, religioasă, înseamnă în esență următoarele: nu lumea nălucilor și fantasmelor ce exprimă sfîșierile eului fără ca eul să-și poată exercita controlul asupra lor trebuie readusă în conștiință, ci conștiința trebuie să fie extrasă din sine și pusă în fața unei realități care o depășește, o copleșește extatic, în sfîrșit, o face capabilă de o experiență deconcertantă, însă revelatorie.

Așadar, caracterul vizionar al visului. Recunoaștere, ca în cazul operei de artă față de artist, a autonomiei sale în raport cu visătorul, care nu este însă, cum ar dori o anumită *vulgata* a Romantismului, un spirit slab, dominat de o realitate unde este incapabil să trăiască și din care evadează, confirmînd dedublarea psihică ce-l paralizează. El este mai curînd protagonistul unui *ludus* care, răsturnînd vizibilul în invizibil, descoperă că adevărul realului la origine aparține imaginației, conform tezei novalisiene după care *Die Einbildungskraft ist am leichtesten und ersten gekommen oder geworden, die Vernunft*

*vielleicht zuletzt*²⁴ – imaginația a apărut cea dintîi, iar mai apoi rațiunea, și ca atare rațiunea nu poate decît să pună ordine mereu și numai provizoriu în materialele produse de imaginație. Iar dacă visătorul, prin acest joc al imaginației și rațiunii, operează asupra realității în modul cel mai exagerat fantastic (ca, de pildă, atunci cînd reconstituie istoria unui improbabil Ev Mediu blînd creștin, cînd populează cotidianul secularizat cu prezențe mistice și raporturi destinale sau cînd contrapune elevarea spiritului filistinismului), el este călăuzit tot de ideea că istoria manifestă un sens și o finalitate numai celui care știe să o cerceteze plecînd de la cotiturile și aspectele sale pur virtuale și că adevărul ființei devine eveniment în simulările nonființei.

Eliberarea rațiunii în imaginație sub semnul adevărului îi duce inevitabil pe visător și pe vizionar către înțîlnirea cu neantul. Nietzsche (care va vorbi de *freigewordene Intellekt*, intelect emancipat de corespondența cu lucrul, intelect ce nu răspunde altui principiu decît celui estetic al punerii în formă și al transformării)²⁵ va fi cel care va dezvolta în sens nihilist perspectiva novalisiană și o va transfera în planul unei teorii a cunoașterii dincolo de adevăr și de fals. Însă Jean Paul este cel care, într-o manieră romantică, creează pe această bază un scenariu puternic echivoc – echivoc al ființei, acela despre care e vorba. În 1789, Jean Paul începe lucrul la un text care de-a lungul anilor va cunoaște un număr considerabil de variante²⁶ și care, mulțumită traducerii doamnei de Staël în *De l'Allemagne*, va avea o mare rezonanță în Romantismul european, ca și cum una dintre corzile sale cele mai adînci ar fi fost atinsă cu anticipație. El intitulează cea dintîi schiță *Imaginea ateismului. Dumnezeu nu există* și o dedică „spiritului care predică în biserică despre deșertăciunea tuturor lucrurilor”. După numai cîteva luni, îl rescrie într-o cheie de un pronunțat vizionarism, transformîndu-l într-un dialog dintre sine (acel sine încrezător și credincios) și sine (acel sine îngrozit de golul metafizic), în care împinge la limită disocierea eului: iată, „un haos se lărgeste, se naște și moare la rîndul său”, iar cine crede într-un curs ordonat al evenimentelor, cine crede în timp și în viață să afle că nu există decît o eternitate atotdevoratoare. Toate sînt resorbite în această gaură neagră și nici soarele sau planetele, la capătul drumului lor, nu-l pot înțîlni pe Dumnezeu. „Dumnezeu, zugrăvit ca un ochi strălucitor, acum nu mai este decît o orbită neagră și găunoasă.” Simetric, „viața nu-i decît o oglindă concavă care proiectează în aer [...] imagini ale lanternei magice”. Încă o rescriere a textului și metaforele vor uni pe Dumnezeu și viața umană în tăcutele funeralii nocturne ale naturii sinucigașe.

În 1796, apare ultima versiune, inserată în *Siebenkäs* și intitulată *Discursul lui Hristos mort din înaltul universului despre inexistența lui Dumnezeu*. Cuvîntul, care trecuse de la eu la Shakespeare (într-o schiță din 1790), iar acum la Hristos, îi revine în realitate eului: „Ah, dacă fiecare eu își este sieși tată și creator, n-ar putea să-și fie și propriul înger exterminator?”. În raport cu această întrebare, adevărată cheie

a întregului și mai cu seamă a imboldului de a rescrie, vizionarul dilată conștiința pînă la cea mai disonantă polaritate: pe de o parte, scena înfricoșătoare și grotescă a unui deget negru arătînd către morți, care caută zadarnic urme ale acelei iluzorii și pierdute ordini temporale, cadranul lipsit de ace și de cifre al eternității, iar, pe de altă parte, idila, în care textul plonjează dintr-o dată, care împrăstie coșmarul și restabilește alianța dintre cer și pămînt. Desigur, există tentația de a-l interpreta pe Jean Paul în cadrul unui experimentalism care, încrezîndu-se în eu ca în unicul fundament ironic al aventurilor spiritului, se aventurează în toate, însă pe toate le nivelează pe fondul unui joc literar funambulesc. De ce să nu ne gîndim însă că nemai-auzita libertate de mișcare obținută cu ajutorul acestui expedient filosofic (în chestiune, în primul rînd, conceptul de ironie și, mai ales, cele de *Witz* și de *Humor*, însă într-o accepție cu o conotație religioasă puternică) face din vizionar posesorul unei priviri care, ca să folosim expresia dostoevskiană, unde cu siguranță rezonază ascendența de ordin romantic, cutează a se înfățișa deasupra „ambelor abisuri”? În acest caz, Jean Paul ar anticipa cu adevărat într-un mod exemplar evoluțiile ulterioare ale Romantismului²⁷.

Note

1. Desigur că ar putea ori poate ar trebui să fie demarată în prealabil o dezbatere asupra realității istorice a acestei figuri și, mai ales, asupra termenilor care o definesc. Ce se înțelege prin „romantic”? Dar prin „intelectual”? Nu fără a trimite către impresionantele observații dezvoltate de V. Mathieu în rubrica *Romanticismo* [Romantism] din *Enciclopedia filosofica* (Florența, 1968) în legătură cu dificultatea de a opera cu definiții asupra unei mișcări ce a caracterizat o epocă, preferăm aici să lăsăm ca răspunsurile să vină din examinarea comparată a textelor în care proiectul teoretic și poetic ce a unit gînditori, critici și artiști de diferite proveniențe pare mai lămurit.
2. Novalis, *Das philosophische Werk I*, în *Schriften*, ediție coordonată de P. Kluchon și R. Samuel, vol. II, Stuttgart, 1965, p. 545 (trad.it. G. Moretti și F. Deciveri [coord.], Torino, 1993, vol. I, p. 84).
3. După cum se știe, Hegel, în *Estetica* sa, deși polemizează cu Romantismul vremii sale, consideră romantică întreaga artă creștină și postclasică.
4. Cf. exemplarul eseu scris de V. Verra pe tema „Tragische und Künstlerische Ironie bei K.W.F. Solger”, în *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 235-254.
5. *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, Leipzig, 1826; ediție nouă sub îngrijirea lui H. Anton, Heidelberg, 1973, vol. II, p. 515.
6. Citez după traducerea italiană coordonată de C. Semenari, Roma – Bari, p. 302.
7. H. Heine, *Die romantische Schule*, ediție coordonată de H. Weidmann, Stuttgart, 1976, p. 25.
8. Îmi îngădui să trimit la lucrarea mea *La questione romantica*, Roma – Bari, 1992, pp. 5 și urm.

9. Asupra lui a atras atenția Michele Cometa în *Iduna. Mitologie della ragione*, Palermo, 1984, p. 20.
10. „Iduna, oder der Apfel der Verjüngung”, în *Die Horen*, 1796, I, pp. 3-4 (trad.it. Michele Cometa, recent revizuită).
11. În *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, clasa istorie-filosofie, 1917, vol. V, pp. 5-7. Ediția critică avea să fie mai apoi coordonată de Ch. Jamme și H. Schneider (Frankfurt am Main, 1984).
12. Provocată în 1971 de publicarea unui volum coordonat de M. Fuhrmann (*Terror und Spiel*, München, 1971), această „dezbateră asupra mitului” îi va avea ca protagoniști, printre alții, pe H. Blumenberg, O. Marquard și M. Frank.
13. L. Mittner, *Ambivalenze romantiche*, Messina, 1956.
14. Aceasta este teza susținută recent de către D. Harth, într-un eseu intitulat *Zerrissenheit* și apărut în volumul *Kultur und Gedächtnis*, coordonat de J. Assmann și T. Hoelscher, Frankfurt am Main, 1988, pp. 220-240. Harth nu omite să observe că Hegel avea să depășească în curând această idee, ba chiar avea să și-o ia în răspăr, revendicându-i Statului supremația asupra tradiției și abandonînd în împărăția dulcilor iluzii pretenția de a o reînsufla prin poezie.
15. Cf. „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos”, în *Terror und Spiel*, ed.cit., pp. 15 și urm. Reiau aici observațiile pe care le-am dezvoltat în *La questione romantica*, ed.cit., pp. 17-18.
16. Scrisoarea XXIV. Cf. Gallimard, Paris, 1984, care reproduce ediția a treia (1840).
17. Scrisoarea XXIV, trad.it. F. Filippini, Milano, 1963.
18. Scrisoarea LXXI, *ibid.*, p. 324.
19. Scrisoarea VII, *ibid.*, p. 53.
20. După cum a observat L. Sozzi într-o lucrare apărută în *Atti del XVI Convegno della Società universitaria per gli Studi di lingua e letteratura francese*, Trento, 1988, pp. 21 și urm. Sozzi amintește că rubrica în cauză, o vreme atribuită lui Diderot, ar trebui mai verosimil deferită lui Jaucourt.
21. Într-o scrisoare către Stella din 27 martie 1818, unde, printre altele, citim: „...vă veți da seama de înalta considerație pe care i-am păstrat-o cavalerului și de elogiile pe care i le-am făcut...”.
22. E. Behler (coord.), *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, München – Paderborn – Viena, 1958, vol. II, p. 313.
23. Albert Béguin, *L'âme romantique et le rêve*, Paris, 1939 (*Sufletul romantic și visul*, trad.rom. D. Țepeneag, Univers, București, pp. 7-8 – n.t.).
24. *Das philosophische Werk II*, în *Schriften*, ed.cit., vol. III, p. 252.
25. „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn”, în *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, ediție coordonată de G. Colli și M. Montinari, vol. III, t. II, Berlin – New York, 1973, p. 382.
26. Cf. ediția critică sub îngrijirea lui E. Berend, Berlin, 1956... În ediția coordonată de N. Miller, *Siebenkäs*, care conține textul în chestiune, face parte din vol. II, München, 1971.
27. Pentru o definiție completă a întregului fundal teoretic, îmi îngădui a trimite la a mea *Storia del nulla*, Roma – Bari, 1995, unde eseuul prezentat aici își are locul său potrivit (capitolul V).

REVOLUȚIONARUL

Bronislaw Baczko

„Nu căuta o soluție în aceste pagini – nu există, nici în cartea de față, nici în altă parte. Un lucru ce își află rezolvarea este încheiat, pe când revoluția abia începe. Noi nu construim, ci dărîmăm, curățăm terenul. Nu proclamăm noi revelații, ci distrugem vechile erori.

Omul contemporan, trist *pontifex maximus*, nu face altceva decît să arunce punți. Marele necunoscut..., viitorul om, va trece peste ele. Îl vei vedea, poate... și îl vei urma. Căci e mai bine să pieri o dată cu revoluția decît să te salvezi în azilul reacțiunii. Religia revoluției, a marii metempsihoze sociale, este singura pe care ți-o las moștenire. Religie fără plată, fără altă recompensă decît conștiința însăși.

Mergi și propovăduiește-o într-o zi la noi acasă; oamenii mi-au iubit glasul, poate își vor aminti de el... Te binecuvîntez întru acest apostolat în numele rațiunii umane, al libertății individuale și al iubirii aproapelui.”

Aleksandr I. Herzen, *De l'autre rive*,
dedicație *À mon fils, Alexandre*, 1854.

Moștenirea Revoluției franceze

Pe scena politică, *revoluționarul* este un actor apărut destul de recent. Figura sa ne-a devenit însă atât de familiară încât deseori avem tendința să îi uităm modernitatea. De-a lungul istoriei, termenul *revoluționar* a fost atât de mult exploatat și investit cu o încărcătură afectivă și cu valori simbolice atât de puternice încât a devenit de o ambiguitate redutabilă. Câte grupări politice nu au revendicat cu mândrie calitatea de a fi *revoluționare*, câte acțiuni nu au fost înfierate și denunțate ca *opere ale periculoșilor revoluționari*, câtor poeți, pictori, reformatori religioși etc. nu li s-a alăturat epitetul de regulă laudativ, de *revoluționari* în artă, poezie sau religie! Termenul moștenește bine cunoscuta ambiguitate a cuvântului de la care este derivat – *revoluție* – căruia îi adaugă propriile sale ambiguități. Totodată, populația pe care o desemnează este atât de vagă și de variabilă încât ni se pare util să facem câteva observații asupra termenului însuși ca introducere la această schiță de istorie a revoluționarilor între sfârșitul secolului al XVIII-lea și ultimul sfert al secolului al XIX-lea sau, mai curînd, la acest *portret de grup al revoluționarilor*.

Să începem cu propunerea de a preciza termenul însuși: sînt revoluționari cei care imaginează, gîndesc și își organizează acțiunea politică în funcție de un proiect de revoluție sau, ca să ne exprimăm altfel, în funcție de alegerea unei revoluții ca mijloc de realizare a proiectului politic¹.

Orice definiție își are partea sa de arbitrar, lucrul fiind cu atât mai greu de evitat în cazul unui cuvînt cu o asemenea polisemie și plasticitate. Să adăugăm, așadar, câteva comentarii pentru a ne explicita demersul și a ne preciza mai bine obiectul.

1) Rămînînd conștienți de încărcătura simbolică și afectivă cu care este investit termenul *revoluționar*, stă în intenția noastră să îl utilizăm doar cu un sens *descriptiv*, nonvalorizant. Altfel spus, nu nouă ne revine să judecăm sau să decidem care sînt *adevărații* ori *bunii* revoluționari și să îi opunem „falșilor revoluționari” sau „pseudorevoluționarilor”. A decide care este *adevăratul* revoluționar înseamnă să admîți că există un singur mod eficace de a servi revoluția. Or, a te bucura de această calitate și a dispune de monopolul acordării ei constituie o miză de primă importanță pentru revoluționari și, în același timp, obiectul unor aprige dispute. Dimpotrivă, istoricul primește

aceste dezbateri și dispute ca pe o parte integrantă a discursului revoluționarilor despre ei înșiși și ca pe un element al căutării propriei identități prin intermediul unui grup sau al unei mișcări. La fel se întâmplă și cu termenul *revoluție*, aflat în centrul acestor dezbateri. Cu siguranță, sensul pe care unii sau alții îl dau termenului, alegerea obiectivelor etc., pe scurt *ideologia*, sînt foarte importante, atît pentru a putea contura particularitățile unui grup, cît și pentru a sesiza liniile ce despart diferitele grupuri. La fel se întâmplă și cu alegerea mijloacelor de acțiune adoptate ca fiind *revoluționare*. Este, de asemenea, evident că drumurile pe care indivizii ajung să îmbrățișeze cauza revoluției și să devină revoluționari sînt la fel de numeroase pe cît sînt de diferite. Nu subestimăm în nici un caz toate aceste diferențe și particularități; totuși, dincolo de diversitatea ideologiilor, a motivațiilor personale etc., se găsește o anumită reprezentare a revoluției, o idee-imagie activă, ce orientează acțiunea revoluționarilor, ca și mijloacele lor de acțiune. Pentru perioada care ne interesează, *matricea* – modelul revoluției ca formă de schimbare politică și socială radicală, implicînd recurgerea la violența colectivă – este oferită de Revoluția franceză, indiferent de criticile care i se aduceau. Asupra acestei probleme va trebui să revenim în mai multe rînduri.

2) Definiția propusă insistă în mod implicit asupra *modernității* figurii politice de care ne ocupăm. Să observăm mai întîi că *a fi revoluționar* reprezintă un *mod de existență colectiv*: ești revoluționar *alături de unii* – „frații”, „camarazii”, „poporul” etc. – și *împotriva altora*. Este un mod de existență colectiv și totodată modern și pentru aceea că presupune reunirea indivizilor într-un grup ținînd seama doar de opțiunea lor și pe baza *identității opiniilor politice*, făcînd abstracție de originea socială sau de convingerile religioase ale fiecăruia, în opoziție, așadar, cu sociabilitatea specifică Vechiului Regim, bazată pe respectarea ierarhiei claselor, a apartenențelor religioase, profesiilor comune etc. În societatea ierarhizată a Vechiului Regim, o astfel de sociabilitate le era oferită membrilor ei de către lojile masonice, îndeosebi în cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea (obiectivele lor nu era totuși în mod explicit politice; este suficient de revelator faptul că, în al doilea deceniu al secolului al XIX-lea, societățile secrete revoluționare aveau ca punct de plecare lojile masonice, problemă asupra căreia vom mai reveni). Modernitatea acestui tip de sociabilitate constă, de asemenea, în *egalul acces* al membrilor unui grup revoluționar la *domeniul politic*; în acest sens, un astfel de grup anticipează spațiul democratic (fapt ce nu exclude totuși diferite niveluri de inițiere și de subordonare în interiorul grupului). De aceea, o bandă de mercenari angajați să răstoarne un guvern nu trebuie confundată cu niște revoluționari, tot așa cum un puci, un *pronunciamento* * etc.

* Denumire hispanică atribuită oricărei lovituri de stat organizate sau favorizate de către armată (n.t.).

nu trebuie confundate cu o revoluție. La fel, nu sînt revoluționari nici răzvrățiții sau rebelii de care este plină istoria; aceștia nu acționau în conformitate cu un proiect politic general, iar violența lor, ale cărei forme rămîneau deseori arhaice, nu avea ca obiectiv schimbarea radicală și generală a societății și a instituțiilor ei: o răscoală țărănească nu înseamnă o revoluție (chiar dacă ea cuprinde adesea și mișcări de revoltă). Așadar, numai proiectînd asupra trecutului un termen și o figură moderne pot fi numiți *revoluționari* un Spartacus sau un Pugaciov.

Aceste distincții nu sînt dictate de un spirit de pedanterie. Se înțelege de la sine că ele nu își propun nici să restrîngă accepția curentă a termenului *revoluționar*. O asemenea încercare nu ar fi doar utopică, limba sustrăgîndu-se, din fericire, unor astfel de directive. Mai mult, lipsind termenul de plasticitatea sa și de întrebuintările dobîndite de-a lungul istoriei, nu ar face decît să îl sărăcească și i-ar răpi din numeroasele funcții îndeplinite în discursul politic. Cum am mai spus, nu stă în intenția noastră să distingem „adevărații” de „falși” revoluționari sau pe cei buni de cei mai puțin buni. Sub forma unei definiții, am propus un *tip ideal de revoluționar*, a cărui funcție constă doar în a pune în lumină diversitatea în timp a manifestărilor acestui actor istoric și în a le pune pe unele în raport cu celelalte.

3) În sfîrșit, să observăm că distincțiile noastre ne-ar conduce spre afirmația că Revoluția franceză nu a fost nici inițiată, nici declanșată de niște revoluționari. Nu căutăm nicidecum paradoxul. Fără să intrăm în interminabile discuții asupra originilor Revoluției franceze, vrem doar să subliniem că deputații care se reunesc în iunie 1789 la Versailles dispun, la început, de *proiecte de reformă*, și nu de un *proiect de revoluție*. Printr-o serie de înlănțuiri cauzale și de accidente, ei alunecă spre revoluție; așadar, Revoluția este cea care, o dată pusă în mișcare, a făcut revoluționari dintr-o parte a acestor deputați (la fel cum din unii conservatori a făcut destul de repede niște contrarevoluționari). Nu vom deschide nici cealaltă discuție interminabilă: cui, dintre Franța, coloniile americane și Anglia, îi revine prioritatea de a fi inventat revoluția democratică și, în același timp, de a fi făcut să apară pentru prima oară niște revoluționari. Să ne mulțumim să admitem că gestația acestui personaj a avut loc în cadrul celor trei tulburări istorice.

Acestea fiind spuse, Revoluției franceze îi revine meritul de a fi captivat imaginațiile într-o măsură nemaivăzută pînă atunci, și aceasta prin amploarea schimbărilor, universalitatea principiilor și forța simbolurilor ei. Și tot ei i se datorează crearea unor modele de revoluționar care s-au impus imaginațiilor ca exemple demne de urmat.

Revoluția a adus dovada, masivă și de neocolit, că zguduirea unui regim, fie el chiar secular, era posibilă deoarece ea o înfăptuise, că era deci posibil să acționezi „în mod revoluționar” și să întemeiezi o nouă societate, al cărei simbol avea să devină Republica. În același timp,

Revoluția devine simbolul unei *voințe întemeietoare*, în stare să realizeze imposibilul dacă este alăturată *principiilor universale*. Ea nu oferea, așadar, exemplul unei revoluții, un simplu eveniment istoric printre atâtea altele, ci al *revoluției*, un fel de etalon cu valoare generală, servind permanent drept referință (așa, de exemplu, Revoluția a demonstrat – împotriva convingerilor secolului său – că republica este o formă de guvernământ potrivită și pentru marile state, nu numai pentru micile cetăți). Paradoxal, forța acestei reprezentări ținea și de faptul că era imaginea unei *revoluții frînte în plin avînt, ba chiar trădate*. Bineînțeles, momentul „frîngerii” sau al „trădării” era situat diferit, în funcție de orientarea politică: pentru unii, acesta reprezenta Teroarea și martiriul girondinilor, pentru alții – Thermidor și reacția care i-a urmat; în sfîrșit, pentru a treia categorie, lovitura fatală a sosit o dată cu 18 Brumar. Oricum ar fi privite aceste divergențe, esențialul constă în ceea ce au în comun: Revoluția nu și-a îndeplinit promisiunile deoarece, întreruptă cu brutalitate, nu a fost dusă pînă la capăt. Trebuia deci să fie refăcută sau desăvîrșită. Revoluția vehicula astfel imaginile martirilor, ale celor care își sacrificaseră pentru ea tinerele lor vieți și a căror moarte o sublima. În același timp, ea chema la continuarea operei lor rămase neîncheiate și la îndeplinirea speranțelor întregii omeniri. Sublimarea revoluționarului, a acțiunilor și morții sale contribuia și ea la purificarea violenței revoluționare, la exorcizarea amintirilor Terorii și la îndepărtarea imaginii revoluționarului de aceea a teroristului.

Revoluția lasă astfel moștenire imaginației sociale o *amintire* și o *promisiune*, un *mit* și o *utopie*, un limbaj simbolic și o *escatologie*, pe scurt, o *religie* – pentru a relua termenul folosit de Herzen și de Michelet – pe care revoluționarii au îmbrățișat-o. De aici mimetismul ce le era specific – cel puțin pînă la 1848 – și asupra căruia va trebui să revenim. Acesta constă în primul rînd în imitarea figurilor eroice din care Revoluția oferea o întreagă galerie: cei ca Vergniaud și Danton, Robespierre și Saint-Just, cei executați sau care se sinucisese, femeile care urcaseră pe eșafod etc. Politica apărea ca un imens teatru istoric, pe scena căruia se juca sublima dramă a libertății. Exemple individuale, aceste figuri reprezintă totodată modelul acelui om *nou și renăscut* vehiculat de discursul revoluționar. Faptul că acesta nu a fost realizat acționa mai degrabă în favoarea lui: detașîndu-se astfel de originile sale circumstanțiale, el se ridica la rang de simbol, se oferea ca model formator de valoare generală. Așa se întîmpla, de pildă, cu reprezentarea omului revoluționar; într-o pagină celebră, Saint-Just îl preamărea ca fiind sensibil și, totodată, eroic:

Un om revoluționar este neînduplecat. Însă este rațional, cumpătat; este simplu fără să afișeze luxul falsei modestii; este dușmanul de moarte al oricărei minciuni, îngăduințe ori prefăcătorii. Cum țelul său îl constituie acela de a vedea Republica triumfînd, el nu o dezaprobă niciodată, ci îi

condamnă inamicii fără a o asimila cu ei; nu o ofensează niciodată, ci o pune în lumină și, gelos pe neprihănirea ei, se supraveghează când vorbește despre ea; nu năzuiește atât să fie egalul autorității, care este legea, cât egalul oamenilor și mai ales al celor nefericiți. Un om revoluționar este plin de onoare; este curtenitor nu din dulcegării, ci din sinceritate și pentru că are inima împăcată; despre grosolanie crede că reprezintă semnul necinstei și al muștrării de cuget și că ascunde ipocrizia sub masca mîniei. Aristocrații vorbesc și se poartă despotice. Omul revoluționar se arată nemilos cu cei răi, însă este sensibil; e atât de gelos când vine vorba de gloria patriei sale și a libertății încît nu face nimic fără să chibzuiască mai întîi; se avîntă în înfruntări, îi urmărește pe vinovați și apără nevinovăția în sălile de tribunal; spune adevărul pentru ca acesta să pilduiască, și nu pentru a răni; știe că, pentru ca Revoluția să se întărească, trebuie să fii tot atât de bun pe cît erau oamenii de răi altădată; onestitatea lui nu constituie o finețe a spiritului, ci o calitate sufletească și un lucru de la sine înțeles. Marat era un soț blînd, neînspăimîntîndu-i decît pe trădători. Jean-Jacques Rousseau era revoluționar și, nu încapă îndoială, lipsit de aroganță. Trag de aici concluzia că omul revoluționar se erijează în erou al bunului-simț și al onestității. Dacă veți face toate acestea, veți opune viciilor adevărul și veți salva patria. Nu vă așteptați la altă răsplată decît nemurirea².

În secolul al XIX-lea, retorica revoluționară a fost oglindită de o serie de scriitori și istorici care au contribuit în chip magistral la făurirea legendei, la a înfățișa Revoluția ca pe o epopee, iar actorii ei ca pe niște eroi a căror măreție sufletească se ridică la înălțimea epocii. Vom cita un singur exemplu revelator ce se situează la o cotitură a istoriei revoluționare, și anume *L'Histoire des Girondins* [Istoria girondinilor] a lui Lamartine. Publicată în 1847, cartea s-a bucurat de un enorm succes și a înfierbîntat spiritele în preajma evenimentelor care au condus la Revoluția de la 1848. Opera lui Lamartine, în care elanul poetic se contopește cu povestirea istorică, oferă exemplul perfect și inimitabil al patosului cu care Revoluția era exaltată, Franța preaslăvită, iar revoluționarii comemorați. Eroii și martiri, artizani ai viitorului și lucrători în slujba umanității, acestora li se închină un adevărat cult. Lui Tocqueville nu-i plăcea Lamartine, iar *Istoria girondinilor* îi displăcea de-a dreptul; cu toate acestea, el îi confirmă în mod involuntar răsunsetul în *Amintirile* sale:

Era vremea [începutul Revoluției de la 1848] în care toate imaginațiile erau mînjite de culorile grosolane cu care Lamartine își zugrăvisese *Girondinii*. Oamenii primei revoluții erau vii în mințile tuturor, faptele și spusele lor erau prezente în memoria fiecăruia.

Texte romantice precum cel al lui Lamartine nu pot fi însă rezumate: nimic nu le poate înlocui cuvintele. Iată rîndurile ce urmează după patetica relatare a morții girondinilor:

Așa fu ultimul ceas al acestor oameni. În timpul scurtei lor vieți, au trăit toate iluziile speranței; murind, au trăit cea mai mare fericire pe care

Dumnezeu le-o păstrează sufletelor alese: martiriul care se bucură de sine însuși și care îl înalță pînă la sfințenia victimei pe omul jertfit pentru convingerea și patria lui. Ar fi de prisos să-i judecăm. Au fost deja judecați prin viața și moartea lor. Au avut trei vini: cea dintîi, de a nu fi avut curajul opiniei lor, șovăind să proclame Republica înainte de 10 august, la deschiderea Adunării legislative; a doua, de a fi conspirat împotriva Constituției de la 1791, pe care au întocmit-o și pe care au jurat, silind astfel suveranitatea națională să acționeze asemenea unei conspirații, de a fi fost părtași la moartea regelui și de a fi constrîns Revoluția să folosească mijloace singeroase; a treia, de a fi vrut, în timpul Convenției, să guverneze cînd trebuiau de fapt să lupte. Au avut trei virtuți care le răscurpără multe dintre greșeli în ochii posterității: au iubit libertatea; au întemeiat Republica, acest adevăr prea timpuriu al viitoarelor guvernări; în sfîrșit, au murit pentru că au refuzat să-i dea poporului singele cerut. Epoca lor le-a dat moartea. Viitorul le va da glorie și iertare. Au murit pentru că nu i-au îngăduit libertății să se mînjească, iar pe piatra lor va fi săpată această inscripție pe care Vergniaud, vocea lor, o săpase cu mîna lui în peretele temniței: „*Mai bine moartea decît crima*”.

Iată încă un fragment – concluzia lucrării –, un adevărat imn închinat Revoluției, epocă de măreție și cauză mereu pură care îi împacă în gloria postumă pe cei care altădată se luptaseră între ei:

Cu Robespierre și Saint-Just sfîrșește marea perioadă a Revoluției. Se naște a doua stirpe de revoluționari. Republica alunecă din tragedie în intrigă, din spiritualism în ambiție, din fanatism în lăcomie. Atunci cînd totul se micșorează, să ne oprim și să contemplăm ceea ce a fost atît de mare. Revoluția nu a durat decît cinci ani. Pentru Franța, acești cinci ani sînt cinci secole. Niciodată poate pe acest pămînt, în nici o epocă de la întruparea ideii creștine încoace, o țară nu a dat naștere într-un răstimp atît de scurt unei asemenea erupții de idei, de oameni, firi, caractere, talente și genii, de crime și virtuți ca în timpul acestei elaborări convulsive a viitorului social și politic, care este invocat în numele Franței...

Sîntem mîndri de acest neam de oameni căruia Providența i-a îngăduit să zămislească asemenea cugetări și să fie copilul unui veac ce a dat imbold unor asemenea mișcări ale spiritului omenesc. Inteligența Franței, rolul său, sufletul și singele ei sînt preamărite! Capetele acestor oameni cad pe rînd, unele pe drept, altele pe nedrept, însă nici unul nu piere stînd cu mîinile-n sîn. Se acuză sau se iartă. Se deplînge sau se blestemă. Oamenii sînt vinovați sau nevinovați, înduioșători sau îndrăzneți, victime sau călăi. Fapta este măreață, iar ideea plutește deasupra uneltelor sale precum cauza întotdeauna pură deasupra grozăviilor de pe cîmpul de luptă. După cinci ani, Revoluția nu mai este decît un vast cimitir. Pe piatra fiecăreia dintre victimele ei e înscris un cuvînt care o definește. Pe una, *filosofie*. Pe alta, *elocință*. Pe aceasta, *geniu*. Pe cealaltă, *curaj*. Aici, *crimă*. Dincolo, *virtute*. Iată, pe toate stă scris: „*Mort pentru viitor*” și „*Lucrător în slujba umanității*”³.

Mit și amintire ce cîștigau cu atît mai mult în importanță, cu cît „prima stirpe de revoluționari” nu le trecuse direct flacăra tinerilor revoluționari din secolul al XIX-lea. Desigur, supraviețuitori ai Convenției,

precum Daunou sau Grégoire, pot fi regăsiți în rîndurile opoziției liberale din timpul Restaurației. Dimpotrivă, printre tinerii conspiratori din epoca Restaurației aproape că nu întîlnim supraviețuitori ai Revoluției, cu cîteva excepții notabile asupra cărora vom reveni. În această privință, exemplul regicizilor este deosebit de revelator. După cum se știe, în 1816, în timpul celei de-a doua Restaurații, regicizii – care în perioada celor o sută de zile i se alăturaseră lui Napoleon – au fost condamnați la exil. Peste o sută de foști membri ai Convenției s-au pomenit astfel surghiuniți⁴. Puține sînt țările care le oferă azil: Elveția, Statele Unite și mai ales Belgia. Se află, așadar, în număr foarte mare la Bruxelles, orașul cel mai apropiat de Franța. În 1793, ei alcătuiau deja un grup eteroclit: un singur act, votarea morții lui Ludovic al XVI-lea, le pecetluisese soarta. Douăzeci și trei de ani mai tîrziu, grupul este complet fărîmițat. Desigur, au îmbătrînit împreună: cei mai mulți se apropie de șaizeci de ani și, pentru epoca respectivă, sînt deja niște bătrîni. Totuși, biografiile lor nu îi apropie cîtuși de puțin, ci, dimpotrivă, îi fac să se opună unii altora, atît le sînt de diferite destinele. Bineînțeles, atunci cînd se întîlnesc, se tutuiesc, însă nu este semnul unei sociabilități păstrate, ci un soi de fosilă, rămășiță a unei obișnuințe dobîndite pe vremea Terorii. Ce mai pot avea în comun un Cambacères și un Levasseur, doi regicizi surghiuniți care se regăsesc la Bruxelles? Primul a făcut carieră mai ales după Thermidor; a ajuns al doilea consul după 18 Brumar; l-a sfătuit și l-a slujit cu credință pe Napoleon, care nu uită să-l răsplătească, copleșindu-l cu onoruri: arhicancelar al Imperiului, *gran cordone* al Legiunii de Onoare, duce de Parma, președinte al Consiliului de Stat și membru în consiliul personal al împăratului. Foarte bogat, sosește la Bruxelles împreună cu servitorii săi, trăsura și toaletele după care era înnebunit (printre exilați circulau anecdote pe seama slujitorilor săi descumpăniți, care nu reușeau să priceapă de ce Excelența Sa binevoiește să primească vizita unor nenorociți prost îmbrăcați și mirosind a sărăcie care, pe lîngă toate astea, îl mai și tutuiau și îl băteau pe spate). Levasseur era iacobin și montagnard, reprezentant trimis în misiune în mai multe departamente pentru a organiza Teroarea; după 9 Thermidor, s-a opus reprimării acesteia; arestat după tentativa de insurecție populară din Germinal, anul III, și eliberat un an mai tîrziu, nu a aderat nici la Consiliu, nici la Imperiu și s-a întors în Le Mans pentru a-și exercita profesia de chirurg-mamoș. Surghiunit, trăiește în mizerie la Bruxelles și numai Revoluția din Iulie îi permite să revină în Franța.

Regicizii proscriși se confruntau necontenit cu trecutul lor. Chiar dacă ar fi vrut să-l evite, exilul avea grijă să li-l reamintească. În timpul Restaurației, trebuiau să poarte ca pe un stigmat amintirea votului lor nefast. Și totuși, ei întruchipau amintirea vie a Revoluției. În cafenelele din Bruxelles, discuțiile lor reveneau fără încetare la zilele pe care le trăiseră împreună și numeroși erau cei care redactau

memorii, note explicative, testamente ideologice etc. Unii reînviuau vechile lor disensiuni și dispute în care continuau să se recunoască girondini, partizani ai lui Robespierre sau Danton etc. Dincolo de divergențele de opinie, ceilalți regăseau sentimentul comun de a fi aparținut Convenției și de a fi trăit o epocă excepțională. Nu îmbătrânneau și nu mureau ca niște adevărați revoluționari: erau revoluționari îmbătrâniți înainte de vreme, obosiți și amari, ale căror priviri se întorceau spre trecut. Banalul lor deces contrasta îndeosebi cu moartea eroică și sublimă pe eșafod a „primei stirpe de revoluționari”, admirată de Lamartine.

Îi revine lui Victor Hugo meritul de a fi transformat în simbol moartea prozaică a unui fost membru al Convenției și de a-i fi dat o dimensiune patetică. În *Mizerabilii*, episcopul Myriel vine să îl vadă pe G. care e pe moarte în maghernița sa, unde trăiește în mizerie și uitat de toți. El este repede impresionat de măreția sufletească a bătrînului care, simțindu-și sfîrșitul, rămîne credincios Revoluției și Republicii pentru care luptase. Nu a votat moartea lui Ludovic al XVI-lea, însă pretinde cu semeție că a cerut moartea tiranului:

...Există un tiran al omului: ignoranța. Tiranul ăsta a născocit regalitatea, care e stăpînirea dobîndită prin fals, pe cînd știința e autoritatea cucerită prin adevăr. [...] Am votat sfîrșitul tiranului. Adică sfîrșitul prostituției pentru femeie, sfîrșitul sclaviei pentru bărbat, sfîrșitul întinericului pentru copil. Votînd pentru republică, am votat pentru toate astea.

Muribundul este conștient de suferințele provocate de Revoluție, de '93 și de Teroare. Nu le aprobă, însă le acceptă ca pe o fatalitate. Lucrul trebuia să se întîmple, ca atunci cînd un tunet sparge un nor, cel al asupririi de veacuri întregi a poporului. Pe patul de moarte, bătrînul membru al Convenției, luminat de razele asfințitului, exprimă esențialul – dimensiunea sacră a Revoluției. Credința față de ea, această religie personală, este arzătoare și de nezdruccinat. Bătrînul moare ca un sfînt și însuși episcopul se pleacă în fața lui:

Dreptul nu e străin de minie, domnule episcop, iar mînia dreptului e un element de progres. Orice s-ar spune, Revoluția franceză e cel mai mare pas înainte al omenirii. Imperfectă, poate, dar sublimă. A împlînzit spiritele, a liniștit, a potolit, a luminat; a făcut să se reverse pe pămînt valuri de civilizație. A fost bună. Revoluția franceză e o încoronare a omenirii⁵.

Societăți secrete și baricade

În timpul celor șaisprezece ani ai Restaurației și al celor optsprezece ani cît a durat Monarhia din Iulie, tinerii născuți în ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea sau în primul deceniu al celui următor și în special aceia care se înscriseră în societăți secrete puteau încă să

întîlnească supraviețuitori ai „primei stirpe de revoluționari”⁶. Pe măsură însă ce timpul trecea, acești martori deveneau din ce în ce mai rari și, totodată, cărțile începeau să joace un rol din ce în ce mai important în transmiterea tradiției revoluționare. Revoluția este în tot mai mică măsură o tradiție vie, transformîndu-se în istorie. Reinventarea ei se face printr-o literatură mereu mai amplă ce încorporează amintirile politice conflictuale într-o epopee al cărei erou principal era Națiunea. Chiar dacă nu legitima o tendință revoluționară sau alta, această literatură făcea posibile astfel de legitimări. În primul rînd, ea integra idealul și acțiunea revoluționară în istorie, le prezenta ca pe un produs al „forței lucrurilor”, reabilitîndu-le. Revoluția devenea pe această cale un „trecut utilizabil” în special pentru contestarea „dinastiei străine” și a tradiției invocate de Restaurație⁷. Primele istorii importante ale Revoluției, scrise de Thiers (1823-1828) și de Mignet (1824) se pretau, cu siguranță, unei astfel de lecturi. Dar și altele, mai radicală. Oare această „forță a lucrurilor” care a făcut ca Revoluția să fie inevitabilă a încetat să acționeze o dată cu întoarcerea Bourbonilor? Sau, cercetînd prezentul, poate fi descoperită acționînd în continuare și atunci această întoarcere nu ar fi decît un avatar, un obstacol ce trebuie înlăturat printr-o tresărire a națiunii umilite? Memoriile și amintirile participanților la Revoluție reînviau acel trecut eroic (între 1818 și 1830, numai foștii membri ai Convenției au publicat vreo cincisprezece, unele în mai multe volume). În același timp, astfel de cărți făceau să se resimtă un dureros contrast între pasiunile ce animau Națiunea liberă și trista mediocritate a unei vieți golite de orice ideal, într-un regim care nu însemna decît revanșa forțelor trecutului asupra unei Franțe reprezentînd viitorul. De asemenea, această literatură reamintea că, pentru Franța, republica nu era o himeră. Ea nu numai că a cunoscut-o, ci a elaborat-o chiar în mai multe formule: cea din 1792, bineînțeles, însă și Directoratul – care nu a mai sîrșit printr-o Teroare. Lucrul era cu atît mai important, cu cît, după cum nota Chateaubriand, în timpul Restaurației numeroși erau aceia cărora le era teamă de drapelul tricolor: „persoanele care au trăit zilele de 10 mai și de 2 septembrie au rămas sub impresia Terorii”⁸.

În 1829 apare *La Conspiration pour l'Égalité dite de Babeuf* [Conspirația pentru Egalitate, zisă a lui Babeuf], lucrare scrisă de Filippo Buonarroti și deosebit de importantă pentru pregătirea revoluționarilor. Însemnătatea ei ținea atît de cartea însăși, cît și de personalitatea autorului. Fără a intra în detalii, să reținem doar cîteva dintre principalele teme ale lucrării. Aceasta îi reamintea în primul rînd pe Babeuf și pe tovarășii săi, după care expunea pentru prima oară programul și istoria conjurației lor din 1795-1796 (al cărei suflet fusese, de altfel, însuși Buonarroti), făcîndu-i astfel să intre în legenda revoluționară. Totuși, nu era doar o carte despre trecut. Programul conspiratorilor era prezentat atît ca un document istoric, cît și ca un

proiect de societate valabil în continuare în principiile și direcțiile sale generale. Acestea desemnau înainte de toate *stăpînirea în comun a bunurilor* și, prin urmare, desființarea proprietății private, măsuri considerate esențiale pentru instaurarea „adevăratei egalități”, a dreptății sociale și a autenticei suveranități a poporului. Proiectul cetății colectiviste era de altfel prezentat pe larg, cu mare lux de amănunte, după modelul unei povestiri utopice. Astfel, conspirația lui Babeuf ar fi contopit în una și aceeași revendicare Republica și ideile comuniste sau, altfel spus, ar fi făcut din ideile comuniste conținutul social al Republicii. Buonarroti mai reabilita moștenirea lui Robespierre, apărînd dictatura montagnardă și opera ei; dimpotrivă, denunța acțiunea din 9 Thermidor, un complot contrarevoluționar care trădase și zdrobise Revoluția. El revenea, fără să o ascundă, la Teroare ca sistem de putere. „Sfînta Egalitate” cerea, ca etapă provizorie, instaurarea unei dictaturi revoluționare și întoarcerea la metodele bine verificate ale Terorii: arestarea membrilor guvernului și revenirea în activitate a fostului personal terorist, persecutat de reacțiune. Cartea mai prezenta conjurația însăși, structurile, organizarea și regulile ei de conspirație. Conjurația își propunea să răstoarne prin forță puterea Directoratului și să o înlocuiască cu o nouă putere. Pregătirea trebuia făcută în cea mai mare taină prin intermediul unei organizări cu structură piramidală: în vîrf, un Directorat al Salvării Publice care centraliza informațiile, inițiativele și deciziile; urmau apoi agenții revoluționari numiți de către Directorat și direct subordonați lui. În arondismentele pariziene și în anumite grupări militare, acești agenți trebuiau să aleagă oameni de încredere și să-i pregătească pentru acțiune. La un semnal venit de sus, tot mecanismul trebuia să se pună în mișcare conform unui plan elaborat de Directorat și să declanșeze o „zi revoluționară” la care poporul, antrenat prin propagandă, afișe etc., trebuia să se alăture, asigurîndu-i victoria. Secretul absolut constituia garanția eficacității și a succesului; organizarea ierarhică trebuia să-și aducă și ea contribuția: doar un număr foarte restrîns de revoluționari cunoșteau Directoratul, care își schimba permanent locul de adunare. Membrii diferitelor grupuri nu se cunoșteau între ei, iar numele și mesajele lor trebuiau să fie cifrate. Bineînțeles, conjurația a eșuat, însă – după Buonarroti – motivul fusese o mică fisură, infiltrarea poliției în rîndurile conspirației datorită unui trădător care o vînduse. Altfel, toate elementele necesare reușitei fuseseră reunite: cadrele, organizarea bine pusă la punct etc. Poporul n-ar fi așteptat decît un semnal pentru a-i urma pe răsculați. Cartea lui Buonarroti apărea, așadar, ca un manual al conspirației perfecte și al implantării unei societăți secrete revoluționare. Cititorul avea chiar senzația că face deja parte din ea. Într-adevăr, Buonarroti nu indica numele anumitor conducători ai Conspirației pentru Egalitate decît prin criptograme, sub pretextul că revelarea acestuia ar putea să le dăuneze, ba chiar să-i deconspire (precauție de

altfel perfect inutilă, deoarece criptogramele erau ușor descifrabile, iar poliția cunoștea numele conspiratorilor de vreo treizeci de ani...).

Lucrarea este cu atât mai importantă, cu cât autorul ei nu era doar un fost membru al Conjurației pentru Egalitate. În momentul apariției cărții, Buonarroti se bucura de un imens prestigiu printre revoluționarii francezi și italieni, fiind privit ca un mentor, un maestru al conspirației și, într-adevăr, puține erau conjurațiile în care nu a fost amestecat direct sau indirect. Aparținându-i lui Buonarroti, scrierea nu se putea referi doar la trecut, ci privea spre viitor și chema la acțiune. Chemare cu atât mai stăruitoare dacă ne gândim la momentul publicării sale: înfrîntă, mișcarea carbonarilor fusese pusă la pămînt. *La Conspiration pour l'Égalité* reînvia confruntările din trecut și mobiliza energiile în vederea unor noi lupte. Bineînțeles, Buonarroti nu avea de unde să o știe, însă cîteva luni mai tîrziu avea să izbucnească Revoluția din Iulie. Lucrarea a cunoscut un mare succes, apărînd mai multe ediții al căror tiraj ar fi atins treizeci de mii de exemplare (cifră avansată în epocă și puțin verosimilă; pentru vremea aceea însă, chiar și jumătate din acest număr ar fi însemnat un mare succes). În 1836, lucrarea este tradusă în engleză, iar în 1844 este inițiat proiectul traducerii ei în germană de către un tînar filosof neamț, doctorul Karl Marx.

„Profesiunea de conspirator e cea mai grea, dar și cea mai vrednică de laudă dintre toate; trebuie să te cunoști bine înainte să te apuci de ea”, le spunea Buonarroti ucenicilor revoluționari care veneau să-i ceară sfatul. În Europa Sfintei Alianțe, recurgerea la conspirații și la societăți secrete era aproape inevitabilă. Lipsa spațiului democratic, îngrădirea libertății presei și a cuvîntului și teama în fața ideilor liberale făceau ca toate acele monarhii suspicioase și autoritare să-și împingă opoziția spre activități clandestine. Acestea fiind spuse, o dată puse pe picioare, societățile secrete se dezvoltă și se succedă cultivîndu-și propria tradiție. Buonarroti, care era expert în materie, le-a surprins bine particularitățile, afirmînd că „o societate secretă este democratică în principiile și obiectivele ei, însă forma și organizarea nu pot fi cele ale democrației”.

Între anii 1815 și 1848, în Europa, societățile secrete reprezintă un fenomen internațional; le regăsim în Franța și în statele italiene, în Rusia și în statele germane, în Austria și în Polonia. Nu se pune problema să abordăm aici istoria lor sinuoasă și complicată. Să ne mulțumim deci să reamintim cîteva informații succinte și să fixăm cîteva repere cronologice.

În Franța și Italia, anii '20 ai secolului al XIX-lea sînt marcați de activitatea organizației carbonarilor (vom utiliza și termenul italianizat de „carbonarism”). În sudul și nordul Italiei, carbonarii alcătuiau cea mai importantă societate secretă, cu o organizare ierarhică inspirată din cea a francmasoneriei (cărunele simboliza ardoarea cu care erau hotărîți să întrețină flacăra libertății; între ei, carbonarii își

dădeau numele de „veri buni”). Un sistem de semne le permitea să se recunoască și să comunice, conferindu-le totodată și o identitate. După fuga lui Murat și întoarcerea monarhilor pe tronul celor două Sicilii, carbonarismul s-a transformat într-o mișcare liberală avînd drept țel gonirea austriecilor, protectori ai monarhiilor autoritate, și instaurarea unui regim constituțional. În 1820, carbonarii au declanșat o revoluție care, sprijinită de o parte a armatei, cuprinse cu repeziciune întreg regatul. Regele Ferdinand a fost silit să acorde o constituție, iar trupele răsculate au pus stăpînire pe Neapole. Victoria revoluționarilor nu a durat mult; după o serie de tergiversări, Austria, ostilă de la bun început revoluției și reformelor liberale, se hotărî – cu acceptul regelui – să intervină cu trupe. Revoluția a fost zdrobită; Neapole căzu pe 23 martie 1821; represiunea care a urmat a fost deosebit de dură: execuții, întemnițări, mai mulți conspiratori constrînși să se exileze. După acest eșec, ceea ce mai rămăsese din carbonarism își continuă unele activități, în special în statele controlate de Biserica Romei; în 1821, papa Pius al VI-lea îi excomunică pe carbonari împreună cu toți cei care colaborau cu ei.

În Franța, carbonarismul a fost importat de doi tineri francmasoni, Joubert și Dugied, deja implicați în opoziția împotriva Restaurației, care au mers în Italia și s-au alăturat organizației secrete de acolo. (Nu este exclus, de altfel, ca ei să nu fi făcut decît să readucă în Franța ritualul și organizarea carbonarilor; într-adevăr, e posibil ca o primă astfel de organizare să fi existat în Franche-Comté chiar la începutul secolului al XIX-lea și ca niște francezi să o fi dus atunci cu ei în sudul Italiei...) Primele adunări au loc la Paris în anul 1821 (un rol important revenindu-le lui Buchez și lui Bazard); preluînd cu cîteva modificări modelul italian, carboneria cunoaște destul de repede un mare succes. Ea își recrutează membrii din rîndul studenților și al foștilor ofițeri ai armatei imperiale, reușind chiar să se implanteze în unitățile armatei active. Pornind din Paris, o întreagă rețea de carbonari se întinde peste mai multe orașe. Pentru a conferi prestigiu conspirației, fondatorii ei caută sprijin în rîndurile opoziției liberale și reușesc să atragă mai multe figuri importante (printre alții, Lafayette și fiul său, deputații Voyer d'Argenson și Manuel, industriașul alsacian Koehlin etc.). În decembrie 1821 și februarie 1822, carbonarii încearcă să declanșeze insurecții armate (în special în Belfort și Saumur) care se soldează cu eșecuri. Represiunea a fost extrem de dură; procesul și execuția publică a „celor patru sergenți din La Rochelle” au cunoscut un larg răsunset; vom mai insista asupra lor. Carboneria nu și-a mai revenit niciodată de pe urma acestei înfrîngerii; mulți dintre membrii ei s-au îndreptat spre alte forme de activitate publică, îndeosebi către saint-simonism, în cadrul căruia Bazard a ajuns o figură marcantă.

Să menționăm, de asemenea, foarte pe scurt, societățile secrete rusești, *decembriștii*, a căror activitate a dus la o încercare de revoltă

militară pe 26 decembrie 1825 (14 decembrie pe stil vechi). După victoria asupra lui Napoleon, o serie de ofițeri ruși pătrunși de ideile liberale au înființat, începînd cu 1816 și urmînd modelul lojilor franc-masonice, mai multe societăți secrete care s-au succedat pînă în 1825 (Uniunea Salvării, Societatea Credincioșilor Fii ai Patriei, Societatea Sudului și Societatea Nordului) și care nu aveau, de altfel, nici o legătură cu societățile secrete din Franța sau din Italia. Timp de mai mulți ani, în cadrul acestor societăți se discută proiecte de reforme politice și sociale – în special instaurarea unui regim constituțional –, avîndu-se în vedere chiar și o acțiune armată. După moartea neașteptată a lui Alexandru I, conjurații se hotărăsc să răscoale o parte a trupelor din Sankt Petersburg; adunate în Piața Senatului, acestea au refuzat – instigate de ofițerii lor – să jure credință noului țar, Nicolae I. Revolta a fost reprimată cu ajutorul artileriei; peste două sute de ostași au fost executați (nefiind la curent cu planurile conspiratorilor, ei nu făcuseră, de altfel, decît să-și asculte ofițerii). O curte specială îi condamnă pe cinci dintre capii conspirației (Pestel, Ryleiev, Muraviov-Apostol, Bestujev și Kahovski) la moartea prin sfîrtecare. Țarul le comută pedeapsa cu alta, mai civilizată: au fost spînzurați pe 25 iulie 1826. În jur de trei sute de conspiratori au fost condamnați la deportare, muncă silnică, temniță etc.

Deschizînd un anumit spațiu de libertate, Revoluția din Iulie 1830 făcea inutilă existența societăților secrete, chiar dacă numai pentru o scurtă bucată de vreme. Asistăm în acest moment la proliferarea societăților și cluburilor politice autorizate, ca, de pildă, Societatea pentru Ordine și Progres, Societatea Condamnaților Politici, Societatea Reînvierii Francilor etc. La 30 iulie ia naștere la Paris cea mai importantă dintre ele, Societatea Prietenilor Poporului, declarat republicană (printre fondatorii ei se numără foști carbonari precum Buchez, Blanqui și Trélat) și ale cărei adunări publice strîng pînă la 1 000 de persoane. După interzicerea ei, în decembrie 1832, se simte nevoia unei societăți care să-i continue activitatea, însă sub o formă mai secretă. În aprilie 1833, formarea acesteia este mai mult sau mai puțin încheiată. Ea își ia numele de *Societatea pentru drepturile omului și ale cetățeanului* și se inspiră din modelul iacobin: o societate-mamă în Paris cuprinzînd pînă la 3 000 de membri, alături de numeroase societăți afiliate în departamente și în special una – foarte importantă – la Lyon. Fune-raliile publice ale generalului Jean-Maximilien Lamarque, care se distinsese în războaiele din perioâda Revoluției și a Imperiului și care era din 1828 unul dintre conducătorii opoziției republicane, au prilejuit, pe 5 și 6 iulie 1832, prima insurecție republicană sub Monarhia din Iulie. Membrii Prietenilor Poporului au jucat un rol important pe baricade și în luptele de stradă. După o rezistență curajoasă sub focul artileriei, insurecția a fost zdrobită. În aprilie 1834, Societatea pentru

(între 9 și 12 aprilie) și apoi la Paris (pe 13 aprilie), ambele încercări fiind brutal reprimare de către armată.

La câteva luni după această înfrângere, pe ruinele Societății pentru drepturile omului a fost întemeiată Societatea Familiilor, avîndu-i ca animatori pe Barbès și Blanqui. În ciuda regulilor de conspirare foarte riguroase și a unei organizări eficiente, „Familiile” au fost descoperite de poliție și nimicite în martie 1836, înainte chiar ca societatea să fie pregătită pentru o acțiune armată. Din rămășițele „Familiilor” a luat naștere pînă la urmă Societatea Anotimpurilor, al cărei suflet era din nou Blanqui. După pregătiri minuțioase și un antrenament intens, „Anotimpurile” declanșează pe 12 mai 1839 cea din urmă insurecție republicană sub Monarhia din Iulie. Aceasta a eșuat, iar capii ei au fost arestați și condamnați la ani grei de închisoare. Societatea a fost totuși reconstituită și și-a continuat anumite activități, în special de propagandă, pînă la Revoluția din 1848.

Toate acestea nu constituie decît o rememorare a istoriei, cu siguranță, prea schematică și sumară; în continuare, vom examina însă mai amănunțit activitățile și funcționarea societăților secrete. Înainte de a face acest demers, să menționăm doar un eveniment important în istoria revoluționarilor, și anume *internaționalizarea* respectivelor societăți. Ea se traduce în special prin înființarea în 1834 a *Tinerei Europe* de către un grup de exilați politici din Elveția, la inițiativa lui Mazzini. Înscris în rîndurile carbonarilor, arestat și închis, Mazzini fusese expulzat în Franța. Trăgînd concluziile care se impuneau din eșecul carbonarismului, el înființează în 1831 o nouă organizație, *Tîndra Italie*, avînd drept scop o Italie liberă, unificată și republicană. Noua societate s-a folosit de posibilitățile de acțiune pe care i le ofereau țările cu un regim mai mult sau mai puțin liberal: Franța de după Revoluția din Iulie, Elveția și Anglia. Astfel, Mazzini înființează și o revistă, care se intitula tot *Tîndra Italie*, publicată în străinătate și distribuită ilegal în Italia. Pe ruinele carbonarismului, el construiește în Italia o întreagă rețea de adepți ai organizației sale. Societatea rămîne secretă; totuși, ceremonialurile și riturile atît de dragi carbonarilor au fost simplificate, iar activitățile s-au concentrat asupra pregătirii insurecției armate. Centrul tuturor acestor inițiative se găsea în străinătate; mai multe tentative care s-au succedat între 1834 și 1848 s-au soldat totuși cu eșecuri. Cum am mai spus, în 1834 Mazzini înființează *Tîndra Europă*, grupînd proscrisi polonezi, germani, greci, dar și elvețieni. Ideea era de a constitui „o asociație a asuprașilor împotriva asuprașilor, indiferent de țara căreia i-ar aparține”, o coalitie de societăți naționale intitulate, respectiv, *Tîndra Polonie*, *Tîndra Germanie* etc., care ar fi reprezentat un fel de Sfîntă Alianță a popoarelor oprite. Neîndoielnic, a crede că un mic număr de proscrisi democrați întîlniți din întîmplare în exil ar putea reprezenta și pe altcineva decît pe ei înșiși și speranțele în viitorul popoarelor lor ținea de automistificare.

Posibilitățile de acțiune ale acestor grupuri erau foarte limitate. Și totuși, ideea unei cauze comune a națiunilor oprimăte și a solidarității revoluționare își va croi pînă la urmă calea. Emigrația poloneză care, după eșecul insurecției din 1830, și-a găsit azil în special în Franța (dar și în Belgia, Elveția și Anglia) a reprezentat un adevărat rezervor de cadre pentru mișcările revoluționare din întreaga Europă, polonezii fiind întîlniți pe toate baricadele.

Ne putem întoarce acum la întrebarea inițială: ce înseamnă să fii revoluționar în această epocă a societăților secrete? A fi revoluționar, am menționat deja, este o experiență colectivă care se face *alături de unii și împotriva altora*. Or, societățile secrete, în ciuda eșecului lor repetat, sînt locurile unde se desfășurau ucenicia și înmulțirea revoluționarilor. Formele lor de activitate, discursul, reprezentările și practicile lor simbolice furnizează unele elemente ale răspunsului la întrebarea „ce anume fac revoluționarii?” sau, altfel spus, „ce anume îl face pe revoluționar, cum ajungi revoluționar?”. Aceste elemente am vrea să le desprindem din analiza societăților secrete franceze pe care tocmai le-am evocat. Este vorba nu atît de a caracteriza cutare sau cutare societate, cît de a obține un fel de biografie colectivă a revoluționarilor. Vom discuta astfel pe rînd următoarele subiecte: inițierea, conspirația cu regulile și structurile ei, recrutarea și motivațiile ideologice, memoria colectivă și cultul martirilor.

Cum am mai spus, la originea societăților secrete stă adesea modelul lojii masonice. Astfel, tinerilor care încercau în 1820 să-i adune laolaltă pe cei care se opuneau Restaurației, „formele masonice, cu misterele și cu condițiile lor de primire cărora li se puteau modifica regulile, li se părură satisfăcătoare, iar loja *Prietenilor Adevărului* fu înființată”. Formele de primire se îndepărtau de la bun început de practicile tradiționale ale francmasoneriei. „Erau lăsate în urmă formulele obișnuite, precum «ce îi datorăm lui Dumnezeu?» și «ce este onoarea?», în schimb erai întrebat înainte de toate: «ce îi datorăm patriei?»”⁹. S-a dovedit repede totuși că o lojă nu asigură în suficientă măsură secretul și că nu constituia o structură care să răspundă nevoilor de acțiune colectivă, de unde întemeierea, pe baza lojii, a carboneriei. Riturile de inițiere difereau de la o organizație la alta. În unele cazuri, ele căpătau o formă solemnă, inspirată din francmasonerie. Legat la ochi și înconjurat de „veri buni” cu pumnale în mîini, noul adept depunea jurămîntul:

Jur pe onoare și pe fierul răzbunător să păstrez toate secretele organizației X și să-i ascund existența, să-mi alătur eforturile celor ale prietenilor patriei mele pentru a-i reda exercitarea drepturilor și a o face capabilă să-și aleagă un guvern bazat pe principiile suveranității poporului.

După jurămînt, i se scotea legătura și își vedea tovarășii care, la rîndul lor, jurau să-i vină în ajutor dacă respecta regulamentul și să-l pedepsească în caz de trădare. Adeseori, acest ritual era mai simplu

și se renunța la accesoriile francmasonice ca legătura pentru ochi, pumnalele etc. Noul membru se angaja să păstreze cel mai strict secret în privința asociației și a acțiunilor ei, să se înarmeze cu o pușcă și cu douăzeci și cinci de cartușe, să verse în fiecare lună o cotizație de un franc și, în cele din urmă, să fie gata să se supună ordinelor înaltei adunări, instanța supremă a carbonarilor. De asemenea, mai jura să nu facă parte din nici o altă organizație sau lojă.

După Revoluția din Iulie, în timpul scurtei perioade de existență legală a cluburilor și societăților populare, primirea în Societatea Prietenilor Poporului se făcea fără nici o formulă misterioasă: aceasta se obținea pe baza recomandării altor membri sau a reputației și consta într-o declarație de patriotism și de aderare la regulamentul. Întoarcerea la conspirație va însemna și revenirea la o inițiere solemnă și un ritual complicat. Societatea Familiilor oferă un exemplu destul de neobișnuit în acest sens. Solicitantul trebuia să fie major, „să se bucure de o bună reputație, să aibă o bună conduită, să-și poată justifica mijloacele de existență și să fie înzestrat cu cea mai mare discreție”. Dacă rezultatele anchetei preliminare îi erau favorabile, solicitantul putea fi inițiat. Membrul care îl recomandase îl conducea, legat la ochi, într-un loc necunoscut. În fața unui juriu alcătuit din trei persoane, candidatul jura să păstreze în cel mai deplin secret cele ce aveau să se petreacă. Era apoi supus unei examinări în cursul căreia trebuia să răspundă la întrebări ce urmau modelul stabilit de societate, un soi de catehism politico-social:

1. Ce crezi despre actualul guvern?

– Că este trădător de neam și țară.

2. În interesul cui acționează?

– În acela al unui mic număr de privilegiați.

3. Cine sînt aristocrații de azi?

– Oamenii vînduți banului, bancherii, negustorii, monopolistii, marii proprietari, speculanții la bursă, într-un cuvînt exploataatorii care se îngrașă pe seama poporului.

4. Care este dreptul în virtutea căruia guvernează?

– Forța.

5. Care este principalul viciu al societății?

– Egoismul.

6. Ce ține loc de onoare, cinste și virtute?

– Banul.

7. Care este omul admirat în lume?

– Cel bogat și puternic.

8. Care este omul prigonit, disprețuit și scos în afara legii?

– Cel sărac și slab.

9. Ce crezi despre dreptul de concesiune, despre impozitele pe sare și pe băuturi?

– Sînt impozite mîrșave, menite să apese-poporul, scutindu-i pe cei bogați.

10. Ce este poporul?

– Poporul este mulțimea cetățenilor care muncesc.

11. Cum este el tratat de către legi?

– Ca un sclav.

12. Care este soarta proletarilor sub guvernarea celor bogați?

– Soarta proletarului este asemenea cu cea a iobagului și a negrului, viața nu-i este decît un lung șir de nevoi, trudă și suferințe.

13. Care este principiul ce trebuie să stea la baza unei societăți normale?

– Egalitatea.

14. Care trebuie să fie drepturile cetățeanului într-o țară bine condusă?

– Dreptul la existență, dreptul la învățămînt gratuit și dreptul de a participa la guvernare; datoriile sale sînt devotamentul față de societate și fraternitatea față de concetățeni.

15. Este nevoie de o revoluție politică sau de una socială?

– E nevoie de o revoluție socială.

Candidatul era apoi informat asupra obiectivelor Societății și era întrebat mai ales dacă este conștient de riscurile pe care și le asumă și de pericolele care îl pîndesc:

Mai tîrziu, cînd ceasul va fi sosit, vom ridica armele pentru a răsturna un guvern trădător de țară. Vei fi alături de noi în ziua aceea?... Te simți în stare să înfrunți pericolul? Gîndește-te bine, e o acțiune primejdioasă. Cînd va suna chemarea la luptă, vei fi hotărît să mori cu arma în mînă pentru cauza umanității?

După răspunsurile afirmative, candidatul depunea în cele din urmă jurămîntul:

Jur să nu dezvălui nimănui, nici măcar rudelor celor mai apropiate, ce se va spune sau se va face aici; jur să mă supun legilor asociației, să-i urmăresc cu ura și răzbunarea mea pe trădătorii care s-ar strecura în rîndurile noastre, să-mi iubesc și să-mi sprijin frații, să-mi sacrific viața și libertatea pentru triumful sfintei noastre cauze.

Nu este sigur dacă acest complicat ritual de inițiere le-a fost într-adevăr explicat tuturor solicitanților; se poate ca el să fi fost elaborat treptat, o dată cu evoluția Societății. Avînd în vedere cele spuse, el aduce o mărturie insolită nu numai asupra ideologiei „Familiilor”, ci și – ba poate mai ales – asupra spiritului revoluționar, acest mod de a fi revoluționar ce îmbina misterele romantice ale conspirației cu căutarea eficacității, pregătirea politică cu entuziasmul, sacrificiul individual cu exigența libertății sociale, afirmarea libertății cu rigoarea disciplinei și a supunerii față de șefi.

Conspirarea era activitatea esențială atît pentru societatea secretă în ansamblu, cît și pentru fiecare dintre membrii ei. Activitate periculoasă și acaparatoare, dacă n-ar fi să ne gîndim decît la măsurile necesare pentru a asigura securitatea adunărilor, la codurile de comunicare ce trebuiau respectate, la găsirea de ascunzători pentru arme și la antrenamentul de care aveau nevoie membrii asociației. Activitate cu atît mai dificilă, cu cît este condusă de obiective contradictorii. A asigura forța asociației înseamnă a-i mări numărul de membri; intensificarea

Blanqui vizitau periodic locul. Au fost luate toate măsurile de siguranță, însă agitația atrase atenția vecinilor. Aceștia anunțară poliția, care puse mîna atît pe uzina clandestină, cît și pe lucrători. Cum am mai spus, în urma acestui grav incident, Societatea a limitat contactele dintre membri și a luat măsuri pentru a micșora pagubele în caz de denunț. Totuși, pentru a putea supraviețui și a-și păstra membrii, Societatea trebuia să le dea sentimentul că există și să-i convingă de forța sa. De asemenea, era nevoie ca ei să se antreneze *împreună* în vederea acțiunilor comune prevăzute pentru „ziua cea mare”. De aceea, pe lângă adunările parțiale ale *săptămînilor* și *lunilor*, „Anotimpurile” efectuau și treceri în revistă ale aderenților. Fără nici un avertisment prealabil, ca și cum ar fi trebuit să se treacă la arme, li se cerea membrilor să se răspîndească pe *anotimpuri* pe străduțele laterale ce dădeau într-o lungă stradă principală; pe marginea acesteia trebuiau să se afle doar șefii *anotimpurilor*, așteptîndu-l pe agentul revoluționar. Acesta găsea la colțul fiecărei străzi un șef care îi raporta efectivele și numărul de absenți. Astfel de exemple, pe care le-am putea înmulți, demonstrează că, indiferent de măsurile necesare unei conspirații, o societate secretă devenea în mod necesar pentru membrii săi *un loc de întîlnire* și o *formă de sociabilitate*. În anturajul unui revoluționar se găseau de regulă unul sau mai mulți alți revoluționari, iar a aparține unei societăți însemna și a întreține legături de camaraderie și de prietenie cu ceilalți membri. Aceștia proveneau adesea din același mediu și se întîlneau, prin urmare, și cu alte prilejuri decît adunările clandestine. Așa, de exemplu, studenții din marile universități – mediu destul de restrîns, în care toată lumea se cunoștea – erau deosebit de numeroși în adunările pariziene. După cum relatează un martor, în decembrie 1821, carbonarii care se îndreptau spre Belfort, unde se pregătea insurecția, o făceau în trăsurile aproape descoperite. Nu-și ascundeau „veselia nebunească” și li se întîmpla „în mai multe rînduri să cînte *La Marseillaise* din goana poștalionului, iar surugiii, care se dezobișnuiseră să mai audă cîntecul revoluționar, își manifestau zgomotos bucuria, dar și surprinderea”¹⁰. Fără îndoială, ponderea muncitorilor și a meșteșugarilor în cadrul „Anotimpurilor” era mai importantă decît la societățile anterioare; în același timp însă, mai multe *anotimpuri* se formaseră datorită afinităților de breaslă: au existat *anotimpuri* alcătuite din cizmari, croitori, bucătari etc. Negreșit, aceștia se cunoșteau deja din vedere și deseori după nume, avînd deci numeroase ocazii de a întreține relații personale și în afara societăților secrete. Ca să nu mai vorbim de „veterani”, militanți care, după nimicirea unei societăți, se reîntîlneau în cea care îi lua locul. Participînd la toate conspirațiile, ei se cunoșteau din felurite adunări, din șederea în aceleași închisori etc. Între acești oameni care împărțeau de ani de zile riscurile și secretele, legăturile personale erau foarte strînse.

Riscurile de a-și pune societatea în primejdie erau direct proporționale cu locul ocupat de revoluționar în ierarhia ei piramidală și, în consecință, cu informațiile de care dispunea. Astfel, în primăvara lui 1836, după ce a distrus uzina clandestină de muniții înființată de „Familii”, poliția urmărește pista care o duce la locuințele lui Barbès și Blanqui, unde dă peste arhive: liste de nume, adrese etc. Captura ar fi fost chiar mai însemnată dacă Blanqui n-ar fi avut prezența de spirit să înghită câteva hîrtii extrem de compromițătoare (se zice că i-ar fi spus comisarului „Ia și caută-le acum”...). Activități tot mai riscante însă și din ce în ce mai acaparatoare. Simplii membri de bază nu își consacrau societății decît o parte din timp: trebuiau să-și cîștige existența, să se ocupe de familie etc. De altfel, mulți dintre ei nu rămîneau în societate decît pentru o perioadă destul de scurtă. De obicei, nu erau revoluționari decît vreme de cîțiva ani, și aceasta din mai multe motive: dispariția entuziasmului inițial, plictiseala născută din așteptarea „zilei celei mari”, nimicirea societății secrete etc. Dimpotrivă, să conduci o astfel de organizație, să te ascunzi, să-ți ștergi urmele, să contactezi agenții, să pregătești planurile insurecției, să respecti regulile conspirative mereu mai sofisticate..., toate acestea cereau din ce în ce mai mult timp. Așa începe să se contureze *profesionalizarea revoluționarismului*, figura emblematică în acest sens fiind Blanqui. Acesta nu făcea nimic altceva în afară de a fi revoluționar. Viața îi este împărțită între închisoare și activitățile revoluționare. Neobosit, abia pus în libertate, el le reia adesea de la zero. Își sacrifică existența privată, nu trăiește decît pentru revoluție. Ținînd seama de cele spuse, era de neconceput ca organizația să îl plătească. Să amesteci banii și revoluția este un lucru inacceptabil, deoarece contravine *onoarei de revoluționar*. Blanqui trăia mai mult decît modest. În tinerețe practica jurnalismul; mai tîrziu, acaparat de acțiunile sale clandestine, trăiește din resursele familiei, locuiește pe la tovarăși etc.

Onoarea și fidelitatea ocupă un loc de frunte în codul moral și în imaginarul revoluționarilor. Onoarea însemna respectarea angajamentelor consfințite în mod solemn cu prilejul inițierii. Și, înainte de toate, înseamnă datoria de a păstra secretul și de a nu trăda niciodată societatea și cauza ei, în special cu ocazia interogatoriilor ce urmau după o arestare. Să cedezi în fața poliției, fie și într-un moment de slăbiciune, să treci la mărturisiri, să-ți trădezi camarazii și secretele erau infamii de neiertat, o simplă bănuială putînd distruge viața unui revoluționar. Este ceea ce i s-a întîmplat și lui Blanqui: pe 18 martie 1848, la cinci săptămîni după începerea revoluției, inamicii i-au scos din arhivele poliției „dosarul”, cum s-ar spune astăzi. Documentul Taschereau (de la numele celui care l-a publicat – fost secretar general al Prefecturii Senei, avusese acces la arhivele secrete ale poliției) relatează presupusele declarații făcute de Blanqui în fața ministrului de Interne în toamna lui 1839, cu prilejul arestării lui ca urmare a eșecului

suferit de insurecția armată organizată de „Anotimpuri”. Blanqui negă cu violență autenticitatea documentului, denunțându-l ca pe un fals plăsmuit de poliție. Mai mulți dintre tovarășii săi (printre care și Barbès) l-au recunoscut totuși ca fiind adevărat. Afacerea rămîne tulbure pînă în zilele noastre; Blanqui nu a scăpat niciodată de aceste acuzații, care l-au urmărit pînă și în închisorile unde și-a petrecut în continuare ani lungi din viață.

Totuși, *cîți revoluționari erau?* Orice răspuns este doar ipotetic și poate fi pus la îndoială din mai multe motive. Fiind vorba de societăți secrete, listele cu membri și alte documente asemănătoare lipsesc, desigur. Chiar presupunînd că au existat (în timpul percheziției în care Blanqui înghițise actele, poliția a pus totuși mîna pe o serie de liste parțiale), ele erau, cu siguranță, provizorii și incomplete. Numărul aderenților oscila neîncetat pînă și în societățile cel mai bine organizate: după ce asistau la cîteva adunări, unii membri se descurajau și dispăreau. La acestea se adăuga automatizarea datorată caracterului secret al organizației și, în consecință, lipsei de transparență. Conducătorii aveau tendința de a vedea lucrurile mai mari decît erau și de a supraestima numărul membrilor. Aceeași tendință se manifesta de altfel și în cazul guvernanților: în 1822, guvernatorul militar din Metz estima numărul carbonarilor la... 800 000. Or, lucrul nu era decît o fantasmă care dovedea spaima autorităților.

O dată exprimate aceste rezerve, să dăm totuși cîteva cifre. Cei mai numeroși par să fi fost carbonarii: numărul lor este estimat la 30 000 și chiar la 60 000 în momentul culminant al activității lor. Pentru a putea aprecia dimensiunile carbonarismului, trebuie să ținem seama de masiva sa răspîndire în orașele de provincie, în special în Lyon, Marsilia, La Rochelle, Metz, Nancy, Belfort și Strasbourg¹¹. Societatea pentru drepturile omului care, după cum am mai spus, era la origine o organizație legală ar fi numărat peste 3 000 de membri la Paris și aproape tot atîția în Lyon, fiind răspîndită și în alte orașe. „Familiile” și „Anotimpurile” existau doar în Paris și erau mult mai puțin numeroase. În momentul culminant al activității lor, „Familiile” ar fi reușit să grupeze 1 200 de aderenți; „Anotimpurile” nu ar fi depășit trei *ani*, adică 1 000 de membri. Să remarcăm totuși că, în momentul trecerilor în revistă de care am mai vorbit, erau prezenți între 500 și 600 de conjurați. În momentul crucial, în timpul ridicării la arme din 12 mai 1839, se puteau număra între 200 și 400 de insurgenți, în funcție de surse.

În ceea ce privește mediile din care erau recrutați acești revoluționari, să reliefăm, destul de schematic, cîteva tendințe. În rîndurile carbonarilor se pot întîlni în special studenți, tineri intelectuali, ofițeri cu jumătate de soldă și militari activi. În „Familii” și în „Anotimpuri” regăsim aceiași studenți; însă, fapt remarcabil, prezența muncitorilor și a meșteșugarilor este din ce în ce mai puternică (cum am mai semnalat, se întîmpla ca unele *anotimpuri* să fie alcătuite din meșteșugari

provenind din aceeași breaslă). O societate se ridică deseori pe ruinele celei precedente: este greu deci să aflăm în ce măsură recrutarea de membri se făcea dintre nou-veniți, ea reluându-i și pe cei care fuseseră deja amestecați în alte conspirații. Figura emblematică a acestei continuități rămîne Blanqui: o dată inițiat în carbonarism, a făcut parte din aproape toate conspirațiile dintre 1822 și 1848¹².

Devii revoluționar din nenumărate motive ce țin de contextul fiecărei biografii, greutatea opțiunilor politice și ideologice variind de la un individ la altul. Aceste opțiuni sînt totuși mai ușor de reperat în măsura în care sînt explicitate în programele și obiectivele societăților secrete, în special cu ocazia ceremoniilor de inițiere. Cu siguranță, numărul motivațiilor *negative* era mai mare decît al celor pozitive: devii revoluționar mai întîi și mai ales *împotriva* unei puteri și a unui regim. Deseori, alegerea *pentru* nu este decît accesorie și complementară: visul social își are rădăcinile în refuzul ordinii existente. Astfel, în cadrul carboneriei domină refuzul Restaurației: refuz al unei dinastii impuse din exterior, refuz al încercărilor de a reinstaura Vechiul Regim cu privilegiile și ierarhiile lui, refuz al umilirii Franței și – în special – a armatei sale. Acest front de refuz îi permitea carboneriei să adune tineri republicani, bonapartiști și orléaniști, strînși laolaltă în ciuda divergențelor dintre ei într-o voință comună de a se debarasa de Bourboni. Dificultatea consta în a-i pune de acord în privința obiectivelor pozitive, mai cu seamă a formei de guvernămînt; de aceea, se decisese ca nici unul dintre drapele să nu se impună dinaințe și că esențialul era de a restabili suveranitatea națiunii și de a încredința soarta politică a țării unei viitoare Adunări Constituante. După Revoluția din Iulie și o dată cu domnia lui Ludovic Filip, revoluționarii sînt dominați de sentimente de frustrare, de privarea de roadele unei revoluții care fusese deturnată și confiscată în folosul noilor opresori. În acest moment, republicanismul ajunge să fie împărtășit de toate societățile secrete. Republica însemna, desigur, reînnoarea legăturilor cu Revoluția și o întoarcere la '93 (însă fără Teroare!), dar mai însemna și – sau chiar în special – o utopie politică și socială. Republica este imaginată ca o instaurare a egalității și dreptății sociale; ea ar fi de partea poporului, a lucrătorilor, și împotriva bogaților, a noilor aristocrați ai banului. Formula de inițiere în „Familii” pe care am citat-o anterior oferă un remarcabil exemplu de radicalizare a discursului revoluționar: acesta devine republican și socialist sau, dacă vreți, republican tocmai pentru că este socialist. Prin urmare, de vreme ce aceste speranțe sînt investite într-un viitor plasat *după* revoluție, înseamnă că motivația esențială care se afirmă în cazul revoluționarilor este tocmai voința de a acționa, de a învinge puterea. Desigur, eșecurile acumulate erau un focar de descurajare, însă ele incitau totodată la revanșă, la a face imposibilul pentru ca acel moment sublim în care totul se va răsturna să sosească, în sfîrșit.

De aici, o tot mai puternică tendință spre acțiune: venirea „zilei celei mari” devine un scop în sine. Tentativele insurecționale ce marchează anii '20-'30 ai secolului se explică, între altele, și prin presiunea exercitată de baza nerăbdătoare a societăților secrete. Fără îndoială, conspirația are gustul misterului și al aventurii, însă impune și unele constrângeri cotidiene, la care se adaugă permanentul sentiment al pericolului și al riscurilor asumate. De aici, nerăbdarea care se hrănește și din convingerea că întreaga țară, inclusiv marile orașe, pe scurt *poporul*, nu așteaptă decît un semnal pentru a-i urma în mod spontan pe revoluționari.

Am prezentat pe scurt acțiunile insurecționale; ar merita fiecare în parte o expunere detaliată, ceea ce depășește însă cu mult cadrul acestui eseu. Toate s-au soldat cu înfrîngeri, dar, în același timp, fiecare a lăsat în urmă victime, martiri și eroi care au ocupat un loc de frunte în imaginarul revoluționar. Conspirația nu înseamnă doar *speranță*, ci și *amintire*. Poți deveni revoluționar și din dorința de a răzbuna niște victime. Impulsul provine adesea de la imaginile eroice oferite de viața, aventurile și, uneori, moartea celor care intrau cu repeziciune în legendă. Răsunetul acesteia depășea, de altfel, cercul relativ strîmt al revoluționarilor. Ea impregna întreaga opinie publică a epocii și nu numai, căci a lăsat urme durabile inclusiv în imaginarul celei de-a III-a Republici. Ne vom limita încă o dată la un singur exemplu, și anume la legenda *celor patru sergenți din La Rochelle*. În 1821, loja Prietenilor Adevărului ar fi recrutat ca membri militari aparținînd regimentului 45 de linie, cantonat în Paris. Cel mai activ dintre ei, sergentul-major Jean-François-Louis Bories, care avea pe atunci 26 de ani, se însărcină să organizeze un grup de carbonari printre camarazii săi și iniție încă trei sergenți, Pommier, Raoulx și Goupillon. Autoritățile avînd anumite bănuieli, regimentul 45 primi în ianuarie 1822 ordinul de a părăsi Parisul pentru a se deplasa spre garnizoana La Rochelle. Înainte de plecare, Bories luă legătura cu Lafayette, care îi ceru să contacteze și alți conspiratori pentru a sprijini eventual revoltele armate din Belfort și Saumur. După sosirea regimentului în La Rochelle, pe 14 februarie, din cauza cîtorva imprudențe, toți membrii grupului au fost arestați; după cinci luni de cercetări, douăzeci și cinci de acuzați au fost aduși în fața juriului Senei. Apărarea le-a fost asigurată de cei mai renumiți avocați (care erau de altfel și ei carbonari). Pe toată durata procesului, care a cunoscut un mare răsunet, Bories s-a distins printr-o comportare exemplară, luînd întreaga responsabilitate a faptelor asupra sa: „Accept această poziție dacă, urcînd pe eșafod, pot să obțin eliberarea camarazilor mei”. Pe 5 septembrie, atît el, cît și ceilalți trei sergenți au fost condamnați la moarte. Execuția a avut loc pe 21 septembrie, în piața Grève, în prezența unei mulțimi uriașe ce acoperea cheiurile pînă la Conciergerie. În clipa în care trebuia să se întindă pe scîndură, Bories strigă către

mulțime: „Amintiți-vă că astăzi se varsă sîngele fiilor voștri!”. În mulțime se afla și un tînăr student, Auguste Blanqui, care a păstrat pentru totdeauna amintirea acestei execuții¹³. Ea l-a îndemnat să se alăture mișcării revoluționare: doi ani mai tîrziu, intră în carbonerie, ajungînd el însuși mai apoi un personaj de legendă – „Întemnițatul” – care le-a stîrnit unora admirația, iar altora ura. Martiriului celor patru sergenți i-au fost închinete gravuri și cîntece. La cîteva săptămîni după Revoluția din Iulie, comemorarea morții lor chiar pe locul execuției a fost prima mare manifestație republicană; în manualele școlare ale celei de-a III-a Republici se găseau, de obicei, o imagine și o povestire amintindu-i pe cei patru sergenți.

Nici revoluția din iulie 1830 și nici cea din februarie 1848 nu au fost rezultatul unor acțiuni insurecționale ale societăților secrete. În ambele cazuri, schimbarea regimului a fost impusă de mișcări populare în mare măsură spontane, cel puțin la origine, înscrise în contextul mai larg al unei crize politice și sociale. Acestea fiind spuse, societățile secrete au contribuit, cu siguranță, la accelerarea crizelor, fiind un element a cărui importanță ar fi, de altfel, greu de evaluat cu exactitate. Ele au menținut ideea și tradițiile republicane și au contribuit la democratizarea regimurilor născute în urma tulburărilor revoluționare. Am evocat deja proliferarea cluburilor și asociațiilor politice după Revoluția din Iulie. Procesul a fost încă mai intens în săptămînile de după februarie 1848: la sfîrșitul lunii martie, la Paris au fost numărate 145 de cluburi, iar în iunie existau deja 300. Desigur, multe dintre ele erau efemere, însă altele au jucat un rol de primă importanță în istoria celei de-a II-a Republici, publicînd ziare și dispunînd de societăți afiliate în departamente. Neîndoielnic, societățile au fost cele care le-au furnizat cadre și aderenți. Ținînd cont de toate acestea, cucerirea libertății pune la capăt existenței societăților secrete: în mod firesc, ele își pierd rațiunea de a fi. În primăvară, Trélat – conducător carbonar pe cale l-am mai întîlnit – constata cu satisfacție și încredere în viitor:

Vremea carboneriei și a societăților secrete a trecut; în clipa de față, fiecare acționează la lumina zilei: cel mai puternic mijloc de acțiune este publicitatea și a folosi alte instrumente decît cele ale epocii tale înseamnă să te condamni la neputință¹⁴.

Cuvintele lui Trélat exprimă foarte bine momentul în care totul se dă peste cap în experiența revoluționară. Venirea „zilei celei mari” este un eveniment exaltant prin care, dintr-o dată, așteptările și visele par să se împlinească. Pe baricade, pe străzi, în piețe, revoluționarii se întîlnesc cu zeci de mii de oameni, cu cei care materializează imaginea lor despre popor: ei sînt cu mulțimea și în mulțime. Deodată însă, în această comuniune atît de mult așteptată și nădăjduită încep să se facă simțite unele diferențe: a fi revoluționar și a face revoluție nu înseamnă nici o aceeași condiție, nici o aceeași experiență. Mulțimile

au cunoscut inițierea cu ochii larg deschiși, și nu legate la ochi; au intrat în revoluție la lumina zilei, și nu pe ascuns, în răstimpul unei zile sau chiar în câteva ore, și nu după luni și ani de așteptare. Acest spațiu de libertate se lărgeste și evenimentele se accelerează tot mai mult în următoarele luni ale „primăverii popoarelor”. Mulțimilor pariziene li se adaugă, cu sutele de mii, italieni, nemți, unguri, cehi (doar Rusia rămâne un ghețar ce refuză să se topească). Niciodată pînă atunci o revoluție nu a cunoscut o asemenea internaționalizare, cu atît mai mult cu cît, spre deosebire de epoca Revoluției franceze, de această dată nu mai este exportată în vîrful baionetelor (de altfel, în Europa, ea nu va mai cunoaște aceeași extindere teritorială). În lumina orbitoare a acestor zile ilustre, experiența revoluționară a societăților secrete apare ca fiind extrem de limitată; eroică, desigur, anticipatoare, poate, însă – în același timp – aparținînd tot mai mult trecutului. Cu atît mai mult cu cît, o dată dispărute primele baricade, veteranii societăților secrete se văd divizați: cine se află la guvernare și cine în opoziție? Cine consolidează cuceririle și cine vrea să meargă mai departe? Cine domnește în Parlament și cine ține cuvîntări mulțimilor? În iunie 1848, la Paris, pe noile baricade, revoluția se află în insurecție împotriva ei înseși. Dacă primăvara lui 1848 marchează triumful ideilor revoluționare și republicane, ea anunță totodată și declinul unei anumite figuri istorice și revoluționare. Înfrîngerea Revoluției de la 1848 îi bate cel din urmă ceas. După cum se știe, în vara lui 1849 totul este practic terminat: ales președinte, fostul carbonar Ludovic Napoleon Bonaparte tocmai zdrobise tresărirea revoluționară din 13 iunie 1849 și se angaja ferm pe calea ce avea să îl conducă spre Imperiu; Republica romană a fost lichidată de către francezi, Veneția recucerită de austrieci, iar Ungaria adusă la ordine de către cazaci. Revoluționarii care refuză să se resemneze se pomenesc închiși sau, fiind proscriși în propria lor țară, iau drumul exilului. Acolo cred că își vor putea continua experiența de dinainte de 1848 pentru a face să se întoarcă repede vremea baricadelor.

Exilații poartă cu ei o tradiție și un imaginar revoluționar împrăștiat și îmbogățit. Dintre aceste simboluri să reținem măcar unul, cel mai puternic: baricada, mai ales baricada pariziană. Acesta era locul sacru unde se juca soarta revoluției, unde revoluționarii erau chemați de onoare și de credința față de cauză. Practic, Parisul nu a știut ce înseamnă baricada în timpul Revoluției de la 1789 (cu excepția celei înălțate în Prerial, anul III, la intrarea în mahalaua Saint-Antoine împotriva trupei trimise să instaureze ordinea). În 1815 sînt ridicate câteva baricade pentru a apăra orașul împotriva trupelor străine; în 1830 se lupta pe baricade și numeroase fură cele înălțate în timpul zilelor revoluționare din 1832 și 1834. Totuși, numai o dată cu 1848 orașul înțesat de baricade deveni simbolul Revoluției, la început victorioase, apoi învinse. În textele vremii, baricada reprezintă deopotrivă

un obiect și un simbol, un loc și un actor al Revoluției. Este comparată cu o ființă vie și glorificată. Vom prezenta două exemple.

Mai întâi, o pagină din *Histoire de la Revolution de 1848* [Istoria Revoluției de la 1848] a lui Daniel Stern, care evocă baricadele din februarie, devenite locuri memorabile ale victoriei; într-un soi de procesiune, mulțimea plimbă de la o baricadă la alta tronul pe care tocmai îl capturase de la Tuileries:

Parisul era înțesat de baricade (numărul lor a fost evaluat la 1512), păzite aproape toate de șefi republicani; ele înaintau amenințătoare dinspre mahalalele cele mai îndepărtate pînă în preajma palatului Tuileries... Pe la ceasul al treilea [24 februarie], tronul, neconținut călcat în picioare de răsculați, care voiseră cu toții să se urce pe el, este dus pe brațe și coborît pe scara cea mare pînă în vestibulul din pavilionul Orologiului. Este pus la cale un marș triumfal. Tobe duruie straniu. Tineri călare pe frumoșii cai ai grajdurilor regale se pun în fruntea alaiului; jîlțul este purtat pe umerii a patru muncitori urmați de o mulțime numeroasă. Se traversează astfel grădina, Place de la Concorde și întregul șir de bulevarde. O mulțime înarmată cu sulite în vîrfurile cărora atîrnă zdrențe de purpură, damasc și brocart, haine de curte și livrele, agitînd baionete și săbii în care sînt înfipite hălci de carne, pîine și slănină, sticle goale luate din pivnițele și din bucătăriile regelui, înaintează cîntînd *La Marseillaise*. În dreptul fiecărei baricade, mulțimea se oprește, iar tronul, așezat pe o temelie din pietre de pavaj, slujește drept tribună pentru cîteva cuvîntări populare¹⁵.

Și iată, preluată din *Mizerabilii*, imaginea baricadei din zilele lui iunie 1848, epocă dramatică pe care Victor Hugo o considera „aproape imposibil de clasificat în filosofia istoriei”, fiind „o revoltă a poporului împotriva lui însuși”:

Baricada Saint-Antoine era uriașă; înaltă de trei caturi și lată de șapte sute de picioare, închidea de la un capăt la altul răscrucea prin care se intra în cartier, adică trei străzi; brăzdată de șanțuri, de săpături, dantelată, crestată, crenelată de o despicătură uriașă, susținută de mobile de pămînt care erau și bastioane, proptită solid de cele două ieșinduri ale caselor din cartier, baricada arăta ca o culme ridicată de ciclopi în fundul faimoasei piețe care a văzut ziua de 14 iulie. Pe străzile din spatele acestei baricade principale se ridicau, una peste alta, înaintînd, alte nouăsprezece baricade. Era destul să le vezi ca să simți nesfîrșita suferință, agonia foburgului în acel ultim ceas cînd deznădejdea se preschimbă în catastrofă. Din ce era făcută baricada? Din prăbușirea a trei case cu șase etaje, dărîmate dinadins, cum afirmau unii. Avea înfățișarea jalnică a tuturor construcțiilor urii: era o ruină. [...] Baricada aceasta era smintită; uneori, cînd se ridica să înfrunte puterea armatei, forfotea și bubuia; arunca pînă la cer un zgomot care nu poate fi redat în cuvinte; se încorona cu o grămadă de capete arzătoare; se umplea, ca un furnicar; avea o creastă spinoasă de puști, săbii, ciomege, securi, sulite și baionete; un uriaș drapel roșu flutura cu plesnet în vînt. [...] Duhul revoluției acoperea cu norii lui creștetul baricadei pe care vuia glasul poporului, asemănător cu acela al lui Dumnezeu; o măreție ciudată se ridica din acest uriaș coș cu moloz. Era un maldăr de gunoi și totodată era muntele Sinai¹⁶.

Mărirea și decăderea revoluționarilor

Pentru a efectua o trecere în revistă a revoluționarilor proscriși și exilați după eșecul „primăverii popoarelor”, cu greu am putea găsi un ghid mai bun decât Aleksandr Herzen. El însuși exilat politic în 1847, frecventează mai întâi mediile revoluționare din Italia și Franța; în 1849 se exilează în Suedia, apoi în Anglia. Herzen a jucat un rol de primă mărime în istoria mișcărilor revoluționare rusești. A fondat în străinătate primele reviste antițariste, democratice și socialiste – *L'Étoile polaire* [Steaua polară] și *La Cloche* [Clopotul] – editate de Tipografia rusă liberă. În scrierile sale, a expus ideea unei posibile variante specific rusești a socialismului, avînd ca bază comunitatea rurală (*obscina*), idee reluată apoi de către populiști. Herzen devine repede simbolul opoziției față de țarism; întâlnirea cu el reprezintă o obligație pentru orice liberal rus aflat în vizită în străinătate. Herzen a cunoscut bine elita emigrației politice europene, acei revoluționari care s-au regăsit în Elveția sau în Anglia și cărora le-a consacrat o serie de portrete în cartea sa, *Trecutul și gîndurile* (*Biloe i dumi, 1852-1868*), capodoperă a literaturii ruse și una dintre cele mai remarcabile lucrări memorialistice. În amintirile sale, Herzen reușește să împace angajarea cu o anumită distanțare. El se identifică cu cauza revoluționară din Rusia și Europa, rîndurile pe care le-am ales ca moto pentru acest eseu exprimînd limpede credința sa într-o victorie finală a revoluției. Se împrietenește cu personalități pe care le admiră: Mazzini și Ledru-Rollin, Worzell și Kossuth. Exilat, vorbește din interiorul unui grup, însă îl privește din exterior. („Mulți sînt cei care mă învinuiesc că vorbesc precum un *observator exterior*... Și totuși, n-am venit în Europa ca om exterior, ci am devenit astfel. Am vorbit ca un om exterior nu pentru a aduce învinuiri, ci pentru că sufletul meu nu mai putea să îndure. M-am trezit din beție mai repede decât ceilalți, dar asta nu m-a ușurat cîtuși de puțin”¹⁷.) Herzen știe să fie liric și totodată sceptic, reușind, de asemenea, să păstreze un anumit criticism atît față de ruși, cît și față de occidentali. Să adăugăm însă că o astfel de independență era facilitată și de faptul că era bogat. Într-adevăr, el a reușit să-și transfere o mare parte a averii din Rusia (nu-și ascunde deloc bucuria atunci cînd povestește cum nici măcar țarul nu a reușit să-i confişte bunurile, trebuind să se dea bătut în fața băncii Rotschild, căreia Herzen îi încredințase administrarea averilor sale). Situația lui nu poate fi, așadar, comparată cu situația celorlalți exilați; cînd se mută la Geneva, el închiriază pentru sine și pentru familia sa vastă reședință nobiliară La Boissière, pe cînd ceilalți emigranți se mulțumeau cu o cameră mobilată sau chiar cu mai puțin. Are atît prieteni, cît și dușmani, relatarea îi este fără îndoială subiectivă, însă privirea sa este de o rară acuitate. Nu mi-am propus să prezint istoria emigrației ruse

prin intermediul lucrării lui Herzen, ci doar să desprind din ea câteva elemente care să lumineze destinul revoluționarilor, limitându-mă la o singură țară de exil, Anglia.

Exilații de la 1849 nu credeau într-o victorie de durată a dușmanilor lor; beția izbînzilor de mai ieri nu se risipise încă; în urechi le răsunau încă aplauzele și cîntecele poporului în sărbătoare. Credeau cu tărie că înfrîngerea nu era decît o neplăcere trecătoare; nu-și scoteau hainele din cufere și nu le agățau în dulapuri. [...] Cei mai mulți, și îndeosebi francezii, urmîndu-și firea, așteptau de la o zi la alta moartea lui Napoleon al III-lea și întronarea republicii, democratică și socială pentru unii, democratică însă și nicidecum socială pentru alții (X, p. 59).

Exilul le impune revoluționarilor o *inversare a relației lor cu timpul*. Revoluția valorifică prezentul și este percepută ca un punct de unde nu mai există întoarcere, punînd capăt pentru totdeauna unui trecut nefast, ca o ruptură care se deschide spre un viitor aparținînd speranțelor revoluționare. În schimb, revoluționarii exilați devalorizează, firește, prezentul. Este o perioadă neapărat provizorie, un soi de paranteză istorică. La început, ei cred că această paranteză nu poate dura decît cîteva luni; mai tîrziu, nu vor înceta să se mire de acest prezent care nu vrea să mai treacă. (În 1864, Ledru-Rollin e convins că revoluția trebuie să izbucnească dintr-o zi în alta; „oricum – remarcă el – Imperiul a durat deja prea mult: cine ar fi crezut că o asemenea aberație are să țină doisprezece ani?...”, XI, p. 274.) Acest provizorat care durează prea mult trebuie așadar exorcizat. Totodată, revoluționarii ostracizați valorifică intens trecutul: la început *trecutul imediat*, timp al revoluției, al avîntului și al zilelor eroice, mai tîrziu *trecutul anterior*, epocă a conspirațiilor care duseseră la revoluție. Tot trecutul este și garantul *viitorului*, care nu poate fi decît acela al venirii „zilei celei mari”, al unui nou '48. Revoluția are deci un viitor, deoarece – în ciuda și împotriva prezentului – are un trecut. Revoluționarii leagă astfel viitorul direct de trecut. La începutul exilului, ei nu păreau să se îndoiască cîtuși de puțin că viitoarea revoluție va avea nevoie de aceiași actori ca și cea din '48. Cu cît însă exilul se prelungea, cu atît viitorul trebuia sondat mai intens. Cum să ne mai mirăm atunci că puțini erau exilații care au scăpat de spiritism și nu au făcut mesele să vibreze?

A *comemora* înseamnă a reînvia trecutul în prezent. Exilații comemorează mult. Întîlnirile lor comemorative puteau strînge pînă la 1 500 de persoane în St. Martin's Hall, la Londra. De obicei, ele au un caracter internațional: în anii '50, grosul batalioanelor de exilați politici din Anglia îl formează francezii, italienii și nemții. Pe 29 noiembrie 1853 a fost comemorată aniversarea insurecției poloneze din 1830. Oratori de mai multe naționalități omagiau Polonia, martiriul și lupta ei pentru libertate. Herzen luă și el cuvîntul, încheindu-și și emoționantul discurs prin cuvintele: „*Trăiască Polonia independentă și Rusia*

liberă !". Worzell, care prezida¹⁸, îl îmbrățișă și-i răspunse că, în numele Poloniei, iartă Rusia. Publicul a întâmpinat cu aplauze entuziaste această simbolică reconciliere. Pe 27 februarie 1855 a fost comemorată aniversarea Revoluției de la 1848, cu participarea „celor mai eminente reprezentanți ai democrației europene”: Louis Blanc, Victor Hugo, Ruge, Mazzini, Kossuth, Herzen etc., personalități care deveniseră tot atâtea simboluri ale fidelității față de revoluție, ca și ale rezistenței în fața despotismului. Participarea lor comună întruchipează trecutul mereu viu, ca și cum Europa lui '48 s-ar fi reunit în mod simbolic în acest spațiu de libertate a cuvântului și a memoriei. Un alt mod de a comemora: Herzen pregăti apariția revistei sale, *Steaua polară*, pentru 12 iulie 1855, dată la care se aniversa executarea a cinci decembriști; titlul îl relua, de altfel, pe cel al unei efemere publicații decembriste, iar portretele celor cinci martiri apăreau în chenar pe prima pagină. Între 1863 și 1864, avură loc mai multe mitinguri de solidaritate cu insurecția care izbucnise în Polonia și care era reprimată cu sălbăcie de trupele rusești sub privirea indiferentă a guvernelor europene. (Herzen nu ezită să-și exprime în repetate rînduri solidaritatea cu răsculații polonezi, și aceasta în pofida unui val de șovinism ce cuprinsese întreaga Rusie și căruia nu-i scăpase nici inteligența liberală. Să reamintim și că unul dintre aceste mitinguri s-a aflat la originea întemeierii Internaționalei I.)

Unul dintre momentele importante ale ritualului: *La Marseillaise*, cîntată în mai multe limbi de către participanți. Herzen, care ia parte și el foarte emoționat la acest ritual, observa totuși cu durere și amărăciune:

Reforma politică a degenerat la fel ca reforma religioasă; rezultatul acestei degenerări este o retorică găunoasă apărută de slăbiciunea unora și de ipocrizia altora. *La Marseillaise* este un cînt sacru, tot așa cum este și *Gottes feste Burg*; sunetele unuia, ca și ale celuilalt dau naștere unui șir de imagini mărețe asemenea alaiului de umbre din Macbeth: *cu toții sînt regi, însă morți* (XI, p. 52).

Comemorările solemne instituie *un spațiu al memoriei*, dar și *unul al sociabilității*. În mormîntările dobîndesc și ele aceeași dublă funcțiune. În plus, o dată cu trecerea anilor, devin din ce în ce mai numeroase. Așa cum observă Herzen, pentru viața monotonă a exilaților, o înmormîntare seamănă aproape cu o sărbătoare: este o ocazie de a-i întîlni pe ceilalți și de a-i număra (mai ales dacă defunctul se bucura de un oarecare renume, iar emigranții se adunau cu toții), de a-ți citi discursul și de a le asculta pe celelalte, în sfîrșit, de a jura credință față de principiile republicane (XI, p. 37).

Flacăra este întreținută prin discursuri și comemorări, însă focul trebuie aprins prin *acțiune*. Proscrișii au plecat hotărîți să continue lupta, să facă din exil o vatră a revoluției și să profite de libertate pentru a pregăti acțiunea. În exil, toată lumea conspiră. Pentru unii

este ceva nou, pentru alții este o întoarcere la anii tinereții. Granița dintre dezbatere și conspirație era prea adesea vagă, ba chiar inexistentă: câte conspirații nu sfârșeau acolo unde începuseră, într-o tavernă ce oferea adăpost unui grup de surghiuniți! Această manie de „a conspira” la nesfârșit era adesea ridiculizată de Herzen (ca și de Marx, de altfel). Chiar și în aceste condiții, diversele poliții nu tratau în mod ușuratic astfel de conversații pe șoptite; toate încercau să se informeze, să-și strecoare un informator etc. și, la urma urmelor, aveau dreptate. În afară de conspirațiile fantomatice, existau și unele foarte reale, minuțios pregătite și soldându-se cu consecințe grave.

În 1857, Cavour cere ajutorul guvernului francez pentru a-l aresta pe Mazzini, acest conspirator care nu poate fi prins nicidecum. Pe 20 ianuarie 1858, contele Walewski, ministrul francez al Afacerilor Externe, își soma la rîndul lui ambasadorul la Londra să ceară guvernului impunerea unor restricții severe în ceea ce privea activitatea exilaților:

Nu mai este vorba de dușmănia partidelor rătăcite, manifestată prin exagerările presei și prin toate violențele de limbaj posibile... Ci de asasinatul ridicat la rang de doctrină, propovăduit în mod deschis și practicat în repetate tentative dintre care cea mai recentă a uimit întreaga Europă. Li se acordă ospitalitate unor asasini!

Ambele demersuri îl incriminează pe Mazzini, cu toate că fiecare are la origine o altă chestiune.

Intervenția lui Cavour are loc după nefericita acțiune a lui Carlo Pisacane (revoluționar care s-a distins îndeosebi în 1849, cu prilejul apărării Republicii romane) de a debarca în sudul Italiei. În colaborare cu un comitet clandestin din Neapole, acesta trebuia să declanșeze o insurecție armată, susținută la rîndul ei de o acțiune armată în Genova, condusă de către Mazzini. În loc de colaborarea sperată a locuitorilor, Pisacane și tovarășii lui se loviră de ostilitatea țaranilor, care îi masacrară. La Genova, poliția descoperi complotul, iar represiunea fu necruțătoare. Mazzini, care reușise să scape, a fost condamnat la moarte în contumacie.

Contele Walewski protesta însă ca urmare a unei afaceri mult mai grave: atentatul lui Felice Orsini împotriva lui Napoleon al III-lea. Pe 14 ianuarie 1858, în fața Operei, Felice Orsini – care avea doi complici – aruncase o bombă avînd drept țintă trăsura în care se deplasau Napoleon al III-lea și soția sa. Aceștia scăpară nevătămați, însă în rîndurile escortei se înregistrară morți și răniți. Orsini era o personalitate învăluită într-o aură de legendă, datorită atît activităților sale revoluționare, cît și evadării lui extraordinare din fortăreața din Mantova. Napoleon al III-lea nu se afla, de altfel, la primul atentat: după lovitura sa de stat, el era – ca să zicem așa – o țintă preferată. Orsini se hotărîse să acționeze, sperînd că asasinarea lui va declanșa o mișcare revoluționară în Franța și, de aici, în Italia. El își pregătise atentatul la Londra, fără să colaboreze nici cu Mazzini, nici cu exilații,

însă guvernul francez vedea în această acțiune rezultatul unei vaste conspirații. Pe 26 și 27 ianuarie, a avut loc procesul lui Orsini și al complicilor săi; condamnați la moarte, el și unul dintre colaboratorii lui au fost executați. Cu prilejul aceluiași proces, Mazzini și Ledru-Rollin, presupuși instigatori, au fost condamnați la închisoare pe viață.

Herzen oferă, probabil, exemplul cel mai reușit al unei alte activități esențiale pentru revoluționarii exilați: scrierea și publicarea de texte ce vor răspîndi cuvîntul liber în țările lor de origine. Cum am mai spus, *Clopotul* s-a bucurat de un răsunset enorm în Rusia: la început sute, iar mai târziu chiar mii de exemplare ajungeau acolo prin contrabandă și, invers, textele provenind de la diferite grupuri revoluționare rusești deveneau tot mai numeroase în paginile revistei. Cu perioade mai bune sau mai slabe, acțiunea a durat vreme de zece ani. Celelalte ziare și reviste ale exilaților erau mult mai efemere. Cu toate acestea, exilul produce o mare cantitate de texte, în special istorice, însă și politice, economice, filosofice etc. *Mizerabilii* și *Capitalul* sînt operele unor exilați, putîndu-se cita încă alte cîteva zeci, mai puțin importante și celebre. Puțini sînt exilații care, într-un moment sau altul, nu au scris un articol sau o proclamație. Ca să nu mai vorbim de nenumăratele apeluri, comunicări, manifeste, programe etc., pe care le-au semnat în calitate de membri ai unui grup sau comitet, ai unei societăți etc.

Toate aceste grupuri și grupulețe absorbeau cea mai mare parte a eforturilor și activităților politice ale exilaților. Existau o sumedenie de astfel de partide mai vechi sau mai noi, adunîndu-și partizani pe baze naționale sau ideologice. Evident, exilul nu favorizează și armonia. Acționînd astfel, proscrișii reproduceau vechile neînțelegeri pe care le aduseseră cu ei. Era însă și un mod de a continua trecutul și de a goni prezentul, de a rămîne fideli față de ei înșiși, în ciuda tuturor adversităților. Disputele, din ce în ce mai grosolane, țineau în loc emigrația.

Adevăratele obiective au dispărut: toate aceste partide se încăpățîneau în conservatorismul lor; nimeni nu mai mișcă, fiindcă lucrul ar putea fi privit ca o slăbiciune, ba chiar ca o dezertare. O dată ce ți-ai ales steagul, îl ții ridicat, chiar dacă, cu timpul, îți dai seama că nu prea mai are culorile pe care le-ai visat" (XI, p. 33).

Și totuși, la vechile neînțelegeri se adaugă altele noi: exilații luau neîncetat poziție față de evenimentele recente, își elaborau și își perfecționau programele. În acestea pot fi găsite toate variantele posibile ale republicanismului sau ale socialismului.

În exil, nuanțele cîștigă în importanță. Tocmai diferența față de ceilalți este cea care le asigură *identitatea* membrilor unei grupări politice. Tot ea le ține loc și de legitimitate, în măsura în care se presupune că programul lor reprezintă *cu adevărat* voința poporului. De vreme ce aceasta nu poate fi consultată, cum să nu te încrezi în el? La neînțelegerile de natură ideologică se adaugă diferențele și

susceptibilitățile naționale¹⁹. Desigur, manifestările de solidaritate internațională nu lipsesc și am citat deja câteva exemple. Multe dintre ele erau organizate sub auspiciile Comitetului Central Democratic European, fondat în 1850 la Londra, ce reunea exilați francezi, italieni, polonezi și germani. Chiar și așa, neînțelegerile continuă, iar un comitet care se proclamă internațional și european nu înseamnă decât un comitet în plus. Pentru mulți dintre exilați, Asociația Internațională a Muncitorilor, înființată la Londra, în 1864, nu era la început decât o asociație în plus, dacă nu chiar de prisos. Mazzini a asistat la primele sale ședințe, desolidarizându-se însă repede de ea; Herzen nu pare nici el să-i acorde prea mare importanță.

Se poate întâmpla ca exilații să se închidă fiecare în grupul lui național și/sau ideologic, fără a mai vrea să le cunoască pe celelalte. La fel de bine, se întâmplă însă ca ei nici să nu vrea măcar să se cunoască, să se suspecteze și să se urască fățiș unii pe alții. Este cazul lui Herzen și al lui Marx. Cel dintâi, care, pentru o serie întreagă de motive, nu avea prea multă simpatie pentru exilații germani, le purta pică pe față lui Marx și acoliților lui. Pe acești „marxizi” – sau „ceata de spălăciți”, cum îi mai numea – îi găsea chiar mai țepeni decât pe ceilalți proscrisi germani. Ei întruchipau dogmatismul și se refugiau într-o filosofie închisă, care se potrivea cu spiritul lor orgolios și exclusivist. Marx, în schimb, nu vedea în Herzen decât un aristocrat rus, pe deasupra și foarte bogat, suspect de panslavism abia deghizat sub o frazeologie socialistă. De aceea, refuza să participe la întâlnirile internaționale la care trebuia să ia parte și Herzen (este îndeosebi cazul întâlnirii comemorative de pe 27 februarie 1855, pe care am mai evocat-o; în ciuda anunțării pe afișe a participării sale, Marx se retrase. „Nu voi urca niciodată la aceeași tribună cu Herzen, fiindcă nu cred că bătrîna noastră Europă ar întineri datorită singelui rus”, îi scria el lui Engels. Cincisprezece ani mai târziu, pentru a învăța rusește, Marx s-a apucat să citească, printre altele..., *Trecutul și gîndurile* în original).

Neîncrederea și animozitățile se hrăneau din *bănuieli*. Mediul revoluționar este chinuit de un soi de spionită. Uneori, bănuielile sînt justificate: toate polițiile încearcă să-și infiltreze agenții, aceștia putînd fi regăsiți, de pildă, printre colaboratorii apropiați ai lui Mazzini. Adesea totuși, ele nu sînt decât zvonuri mincinoase: fiindcă Orsini reușea să evadeze din cele mai bine păzite închisori, începu să umble vorba că se bucura, cu siguranță, de complicitatea austrieilor.

Astfel de zvonuri despre revoluționari cumpărați de poliție dovedesc mizeria la care ajungea politica în exil, dar și – sau, poate, mai ales – mizeria pur și simplu. Adesea umilitoare, cîștigarea existenței era una dintre principalele preocupări ale revoluționarilor în exil. Această revoluție care întîrzia să sosească nu ținea loc de hrană, iar exilații – oameni de litere, ziariști, juriști etc. – nu aveau o meserie care să le asigure supraviețuirea. Herzen povestește că, în 1852, l-a întîlnit la Londra

pe Worzell care, în calitate de membru al Comitetului Democratic European, bătea la toate ușile, redacta petiții, scria articole pentru ziare etc. :

Lucra fără răgaz, solicita, se străduia să convingă. Însă, pentru că trebuia să mai și mănînce, Worzell dădea în particular lecții de matematică, desen și chiar franceză. Tușind, sufocîndu-se din cauza astmului, străbătea Londra de la un capăt la altul ca să cîștige doi șilingi, cel mult o jumătate de coroană. Mai mult, o parte din cîștiguri o dăruia tovarășilor săi aflați în nevoie (XI, p. 134).

La început, exilații nu lucrau decît pentru a putea face politică, însă, inevitabil, de-a lungul anilor, această activitate devenea atît de acaparantă și de obositoare încît, pentru mulți dintre ei, ea împingea pe planul secund principala sa motivație, mergînd pînă la a o face să cadă în uitare. Exilații erau pîndiți de *marginalizare*, iar granița care îi despărțea de marginali tindea să se șteargă. Herzen, așa cum am mai spus, avea avere, caz atît de neobișnuit în această lume de surghiuniți încît se credea despre el că ar fi putred de bogat. Primește neîncetat scrisori, prin care i se solicită bani pentru cele mai nobile cauze politice ; altele îi cer să finanțeze invenții pe cît de geniale, pe atît de necunoscute. Mult mai numeroase sînt totuși cele în care, fără ocolișuri, i se solicită ajutorul pentru plata unor datorii sau pentru cumpărarea unei redingote, pentru a supraviețui pur și simplu.

Să ne oprim aici. Cum am mai spus, epoca exilului era una de decădere a revoluționarilor pașoptiști. La capătul a douăzeci de ani, această figură istorică se cufundă în trecut, cauzele fiind mai multe.

În primul rînd – bineînțeles –, uzura timpului. Un sfert de veac înseamnă mult pentru o viață de om. Revoluționarii îmbătrînesc și ei, ba poate chiar mai repede decît alții. Anii lungi de provizorat devenit permanent înseamnă un răstimp în care sufletele și mințile se uzează. Este cunoscut dictonul despre revoluția care își mănîncă propriii ei copii ; pentru cei surghiuniți în schimb, absența revoluției este cea care îi mănîncă și îi ruinează.

Și totuși, nu este vorba aici numai despre o generație care îmbătrînește și dispare. La fel se întîmplă cu acea figură a *revoluționarului*, a cărui istorie am urmărit-o și pentru care pașoptiștii reprezentau, într-un anumit fel, o încoronare. Bineînțeles, istoria revoluționarilor nu se oprește o dată cu declinul lor. Le urmează alți revoluționari, însă mult diferiți de ei, gîndind și văzînd altfel revoluția și acțiunea care o pregătește. Pentru a putea răspunde la întrebarea de ce figura pașoptistului nu se mai repetă, ar trebui să studiem în mod obligatoriu condițiile în care apar acești noi revoluționari. Ceea ce nu mai constituie însă scopul nostru ; vom încerca, cel mult, să schițăm cîteva observații asupra factorilor care împiedicau o astfel de repetare.

Exilații au plecat absolut convinși nu numai că revoluția nu va întârzia să sosească, ci și că, negreșit, o va repeta pe aceea din „primăvara popoarelor”, reunind în una și aceeași cauză republica, libertatea popoarelor și dreptatea socială. Însă '48 nu s-a mai întors. Dimpotrivă, el se îndepărta tot mai mult și, o dată cu el, dispăreau și orizontul său istoric, conjunctura politică, culturală și socială în care revoluția era văzută și gândită ca o astfel de conjugare.

Nu înseamnă că problemele care se iviseră în prima jumătate a secolului și dominaseră evenimentele de la '48 nu își găseau o rezolvare. Drama revoluționarilor consta, între altele, în faptul că realizarea așteptărilor lor se făcea fără ei și împotriva lor. Ceea ce pentru ei reprezenta un mic obiectiv cu trei fațete se spărgea însă în țandări.

Cele două mari națiuni europene, Italia și Germania, și-au obținut, în sfârșit, unitatea, însă aceasta era opera unei dinastii și a succeselor militare, nu a unei revoluții sau a unei republici. Ultimele zile ale lui Mazzini ilustrează foarte bine acest eșec. Acesta nu se recunoaște cîtuși de puțin în Italia unificată într-un singur stat-națiune: „Nu sînt decît o fantomă, o mască”, scria el în 1871. Întors acasă sub numele de împrumut al unui străin, un oarecare Mr Brown, moare în scurtă vreme la Pisa, rămînînd un exilat pînă și în propria-i țară.

La fel se întîmplă și cu republica, sosită și ea în cele din urmă, însă nu în urma unei revoluții, ci datorită înfrîngerii militare a Imperiului. Bineînțeles, proclamarea ei a fost urmată de o revoluție și de Comună, cu baricadele și cu flamurile sale roșii. Totuși, era o revoluție care îi opunea republicii socialul și care s-a încheiat cu săptămîna sîngeroasă. Pașoptiștii au putut fi întîlniți de ambele părți ale baricadelor și numeroși au fost cei care nu se puteau hotărî: nu-i puteau suferi pe versaillezi, dar nici nu puteau să se identifice cu Comuna.

Bătălia pentru dreptate socială nu se ducea numai pe baricade, însă în acest caz lupta lua forme noi. Vechiului tip de revoluționar îi luau locul conducătorul de grevă și sindicalistul, iar conspirațiile și societățile secrete erau înlocuite de partidul politic; în Germania, tărîm al social-democrației, partidul trece într-o perioadă de douăzeci de ani (1871-1891) de la 3% la 20% din electorat.

În ultimul sfert al veacului al XIX-lea, epicentrul mișcărilor revoluționare se mută spre est, în Rusia, sau – mai curînd și mai exact – în Imperiul Rus, unde se formează o nouă populație revoluționară, numeroasă și de o foarte mare varietate. Ar fi interesant de văzut dacă în alt spațiu, în alt timp și într-un context social și politic diferit pot renaște reprezentări, mentalități și practici asemănătoare cu cele ale pașoptiștilor. Pentru aceasta ar trebui totuși să deschidem un nou dosar și să ne angajăm într-o istorie comparată a revoluționarilor și, în consecință, a revoluțiilor.

Raporturile dintre scopuri și mijloace, dintre valori și puteri stau în însăși inima politicului și, mai ales, în inima oricărui proiect

revoluționar. Atunci cînd s-au întors acasă, pașoptiștii proscriși au fost văzuți ca niște personalități – fără îndoială – onorabile, chiar ca niște înaintași, însă întruchipînd o tradiție revoluționară învechită. Oare nu gîndiseră și plănuiseră revoluția și propria lor acțiune înainte de toate în termeni de valoare și numai în al doilea rînd – și nici atunci nu îndeajuns – în termeni de putere? Au fost calificați, așadar, ca fiind prea generoși și nu îndeajuns de practici, prea naivi și nu îndestul de realiști, prea visători și prea puțin pragmatici. Niște idealști, niște romantici, ce mai!

Note

1. Pentru a ne clarifica expunerea, ni se pare utilă o trecere prin istoria termenului „revoluționar”, istorie legată în mare măsură de cea a termenului „revoluție”. Să ne reamintim deci că, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, „revoluție” cunoaște atît o lărgire, cît și o schimbare a sensului. La început, termenul făcea parte din vocabularul astronomilor și desemna o mișcare pe o curbă închisă, asemenea revenirii periodice a unui astru după parcurgerea orbitei sale. Mai tîrziu, el dobîndește semnificații istorice și sociale, ajungînd să desemneze o schimbare bruscă și importantă în ordinea socială și morală și chiar o schimbare a unui regim politic și a instituțiilor sale. (Împrumutarea de termeni din vocabularul mecanicii și al științelor exacte pentru a desemna fenomene istorice și sociale este o tendință generală în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea; așa, de exemplu: „progres”, „reacțiune”, „evoluție”).

„Revoluție” se referă și la „revoltă”, la recurgerea la violența colectivă; în acest sens, este revelatoare celebra anecdotă despre mesagerul care pe 14 iulie 1789, la Versailles, încerca să-l facă pe Ludovic al XVI-lea să realizeze amploarea și importanța evenimentelor din Paris: *Sire, nu e revoltă, e revoluție!* Însăși crearea acestei anecdote confirmă noul sens exprimat de cuvîntul „revoluție”. Termenul era deja utilizat cu sensul de schimbare politică radicală, chiar violentă, atunci cînd se vorbea despre *revoluția* din Anglia dintre 1642 și 1648 (în Anglia se folosește de preferință sintagma *civil war*; *revolution* este aplicat la începutul unui eveniment politic precis, și anume reinstaurarea monarhiei în 1660; mai tîrziu, căderea lui Iacob al II-lea și trecerea la monarhia parlamentară sînt numite *prodigious revolution*, *glorious revolution* și, în sfîrșit, *the Revolution*, ca substantiv propriu). La fel, se vorbește despre *revoluția din America*, însă este folosită și sintagma *insurecția din America*.

În '89 se impune destul de repede aplicarea termenului „revoluție” evenimentelor recente luate în ansamblu, ca și răsturnărilor pe care le antrenau. De o plasticitate remarcabilă, bogat în semnificații și în promisiuni, „revoluție” semnifică în discursul specific epocii mai ales întreruperea în timp, împărțirea acestuia într-un *înainte* și un *după*, un moment începînd cu care nu mai există întoarcere și de unde istoria a început din nou. Discursul și simbolurile revoluționare insistau tocmai asupra acestei rupturi. Stabilind în 22 septembrie 1792 – ziua proclamării Republicii –

punctul zero al istoriei, calendarul revoluționar introdus în octombrie 1793 consfințează și instituționaliza acest sentiment al rupturii, ca și voința de a face ca schimbarea să fie ireversibilă.

Destul de repede, în 1790, apare și se afirmă adjectivul „revoluționar”. Primele sale utilizări sînt neutre, cu sensul de „privitor la revoluție”, de exemplu: *evenimente revoluționare, criză revoluționară*. Din ce în ce mai des, el este utilizat și cu sensul de „favorabil revoluției”, de pildă: *principii revoluționare*. La acest sens pasiv se adaugă un altul, cel de „agent activ al procesului revoluționar”, ca în *comitet revoluționar sau armată revoluționară*. Atunci cînd devine substantiv, *revoluționar* păstrează aceeași ambiguitate: *partizan al ideilor revoluționare sau cel care aduce schimbări revoluționare, ia parte în mod activ la revoluție*. În secolul al XIX-lea, întîlnim încă un derivat: francezul *révolutionnariste*, cu sensul de *partizan al revoluției ca unic mijloc de transformare a societății* (*revoluționarismul* desemnînd o doctrină ce preconiza folosirea mijloacelor revoluționare ca singură cale de schimbare a societății). Termenul francez *révolutionniste* nu s-a impus pînă la urmă în limbă. Definiția pe care am propus-o pentru „revoluționar” cuprinde atît sensul termenului *révolutionniste*, cît și pe cel de *revoluționar* – agent activ al revoluției. (Cf. Alain Rey, „*Révolution*”. *Histoire d'un mot*, Paris, 1989, lucrare de o extraordinară bogăție, din care am extras mai multe informații).

2. Saint-Just, „Rapport sur la police générale, la justice, le commerce, la législation et les crimes de faction”, 26 Germinal, anul II, în L. Saint-Just, *Œuvres choisies*, Paris, pp. 254-255.
3. A. de Lamartine, *Histoire des Girondins*, vol. II, Paris, 1984, pp. 536-537 și 922-923.
4. Sergio Luzzato a consacrat o frumoasă carte regicizilor exilați: *Il Terrore ricordato. Memoria e tradizione dell'esperienza rivoluzionaria*, Genova, 1988.
5. Victor Hugo, *Miserabilii* (Editurile Hyperion și Oltenia, Craiova, 1993, vol. I, pp. 52-53 – n.t.).
6. Lafayette a murit în 1834, la vîrsta de șaptezeci și șapte de ani; în 1821 a participat la înalta adunare a carbonarilor, contactat de către Bazard, care în acel moment abia dacă avea treizeci de ani. Schițînd portretul fostului membru al Convenției, G., Victor Hugo spune că „liniștit, cu capul sus, cu glas răsunător, G. era unul dintre acei octogenari puternici care stîrnesc uimirea fiziologului. Revoluția a avut mulți oameni dintr-ăștia, pe măsura epocii” (*Miserabilii*, ed.cit., p. 51). G. are șaizeci de ani atunci cînd intră în Convenție, vîrstă destul de înaintată pentru un membru al acesteia, de unde bătrînețea sa la începutul Restaurației. Hugo i-a cunoscut efectiv pe acești „octogenari puternici”. A.C. Thibaudeau era ultimul supraviețuitor al Convenției pînă în momentul morții sale, în 1854, la vîrsta de optzeci și nouă de ani; la fel, cînd a murit, la optzeci și cinci de ani, Barère era ultimul supraviețuitor al Comitetului de Salvare Publică. Neîndoielnic, longevitatea lor este excepțională, însă ei oferă, totodată, și un remarcabil exemplu de *apropiere* în ceea ce privește experiența trăită între generații și epoci care, istoricește, apar ca depărtate și distincte (de exemplu Vechiul Regim și al II-lea Imperiu). Or, Thibaudeau s-a născut pe vremea lui Ludovic al XV-lea, în 1765, iar Napoleon l-a numit senator pe viață. Să mai amintim că atît Michelet, cît și Lamartine apelau adesea la așa-numita „istorie orală” chestionîndu-i în special pe

- apropiații girondinilor și ai montagnarzilor executați. În 1842, Michelet, în cadrul celebrului său curs de la Collège de France, ulterior interzis, își îndemna studenții să caute în jurul lor, pe străzile Parisului, supraviețuitori ai Imperiului și ai epocii napoleoniene și să-i asculte vorbind.
7. Cf. observațiile pertinente ale lui A.B. Spitzer, „La république souterraine”, in F. Furet, M. Ozouf (coord.), *Le siècle de l'avènement républicain*, Paris, 1993, pp. 345-346.
 8. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Paris, 1973, vol. III, p. 163.
 9. *Paris révolutionnaire*, Paris, 1849, pp. 268-269 (articolul semnat de B. Pance, „Les étudiants sous la Restauration”), o remarcabilă culegere de articole și mărturii, îndeosebi ale foștilor carbonari, între care și cea a lui Ulysse Trélat, unul dintre întemeietorii carboneriei.
 10. U. Trélat, „La Charbonnerie”, in *ibid.*, pp. 229-230.
 11. Cf. U. Trélat, *ibid.*, p. 228, ca și opiniile lui A.B. Spitzer, *Old Hatreds and Young Hopes*, Cambridge, Massachusetts, 1971, pp. 242-244. Pentru a ilustra gradul de incertitudine al estimărilor, să reținem că autorul acestei remarcabile lucrări a reușit, după o minuțioasă verificare a surselor, să stabilească o listă nominală cu doar 244 de carbonari.
 12. Ca să nu mai vorbim de cei pentru care conspirația devenise, ca să zicem așa, o nevoie permanentă și chiar un snobism. Herzen relatează o remarcabilă anecdotă despre unul dintre acești veșnici conspiratori. Sub domnia lui Ludovic Filip, un oarecare E., care intrase într-o societate secretă, se ascundea la Paris; numeroșii săi amici erau la curent cu acest fapt. Compătîmîndu-l, unul dintre ei îl întreabă pe Delessert, prefectul Parisului, de ce poliția se înverșunează asupra celui nefericit. Foarte surprins, prefectul ceru serviciilor sale să îl informeze în privința lui E.; imediat, i s-au oferit toate informațiile, inclusiv adresa apartamentului său „clandestin” și a cafenelelor pe care le frecventa. Delessert dădu, așadar, ordin să fie vizitat E. și să i se spună că nu are motive să se ascundă, deoarece poliția nu are nimic cu el. Agentul respectiv își îndeplini misiunea; două ore mai târziu, E. își înștiință prietenii că poliția l-a descoperit și că trebuie să-și schimbe de urgență locuința sau să se mute din Paris. A. Herzen, *Biloe i dumi* [Trecutul și gîndurile], in *Sobranie socinienii* [Opere complete], Moscova, 1956, vol. X, pp. 46-47.
 13. Nu este o metaforă: pătruzeci și cinci de ani mai târziu, bătrînul Blanqui depunea încă adesea flori la mormîntul celor patru sergenți. *Marele dicționar universal al secolului al XIX-lea* al lui Pierre Larousse publică, în 1867, un lung articol admirativ despre Bories, care îi prezintă biografia într-un stil inimitabil, amestecînd informația cu avînturile lirice. Textul se încheie cu o „poveste de dragoste și suferință despre care s-a vorbit în ultimii ani”. Întregul Paris de pe malul stîng al Senei cunoștea „o doamnă în vîrstă care mergea aplecată de spate, sprijinîndu-se într-un baston lung... și care purta mereu la piept un buchețel de flori mai tot timpul veștejit, neavînd decît rareori mijloacele de a-l înprospăta”. Nu cerșea niciodată, însă, „încovoiată mai mult de amărăciune decît de vîrstă”, accepta florile pe care i le ofereau florăresele din piața Sèvres. „Ei bine, această bătrînă fusese o tînără frumoasă și de pătruzeci de ani purta doliu după un erou. Era Françoise, logodnica lui Bories, a cărei căsătorie fusese zdrobită de securea călăului. Se povestea că, din căruța ce îl ducea spre eșafod, martirul îi aruncase, ca un rămas-bun pentru

totdeauna, un buchet pe care îl mirosise. Din ziua aceea fatală, această Ofelie a amintirii trăise cu fantoma generosului tânăr... A murit în 1864. Niște vecini miloși i-au așezat ultimul buchet în sicriu."

14. U. Trélat, *op.cit.*, p. 217.

15. Daniel Stern (Marie de Flavigny, contesă de Agoult), *Histoire de la Révolution de 1848*, Paris, 1862, vol. I, pp. 266-267 (cităm din cea de-a doua ediție; prima datează din 1851). Îmbinând emoția cu ironia, Flaubert descrie astfel poporul punând stăpînire pe tronul de la Tuileries: „Deodată răsună Marsilieza. Hussonet și Frédéric se apleacă peste rampă. Intră poporul, care se năpusti pe scară, zdruncinîndu-și în valuri vertiginoase capetele goale, căștile, tichiile roșii, baionetele și umerii atît de impetuos, încît oamenii dispăreau în această viermuială care urca mereu, ca un fluviu împins îndărăt de o maree de echinox, mugind sub un impuls de nebiruit. Sus, această masă se împrăstie și cîntecul se opri. [...] Obrajii tuturor erau roșii, picături mari de sudoare șiroiau; Hussonet observă:

– Eroii nu miros prea bine!

– A, ești exasperant, răspunse Frédéric.

Și, împinși fără voia lor, intrară într-un apartament unde, aproape de tavan, se întindea un baldachin de catifea roșie. Sub el, pe tron, ședea un proletar cu barbă neagră, cu cămașa întredeschisă, cu un aer ilar ca o statueta grotescă. Alții se urcau pe estradă ca să-i ia locul.

– Ce mit! spuse Hussonet. Ăsta-i poporul suveran!

Fotoliul fu ridicat pe deasupra capetelor și străbătu sala legănîndu-se. [...] Ajunseră cu el la o fereastră și, în toiul fluierăturilor, îl aruncară” (G. Flaubert, *Educația sentimentală*, pp. 296-297, Editura Univers, București, 1976, traducere de Lucia Demetrius – n.t.).

16. Victor Hugo, *Mizerabilii*, ed.cit., pp. 1195-1196. Să reamintim că această baricadă nu trebuie confundată cu cea a lui Gavroche și Jean Valjean. Într-adevăr, situată în strada Chanverie, aceasta din urmă data din 1832, de pe vremea insurecției armate ce urmasse după funeraliile generalului Lamarque. Or, „în învățătura subterană a răscoalei, șaisprezece ani înseamnă mult și iunie 1848 știe mai multe decît iulie 1832” (*ibid.*, vol. V, p. 16).

17. Herzen, *Trecutul și gîndurile*, ed.cit., vol. XI, p. 53. Referințele la această ediție critică (în rusă) a memoriilor lui Herzen sînt date în cuprinsul textului, cu precizarea volumului și a paginii.

18. Stanislaw Worzell (1795-1857), deputat în Dietă pe timpul insurecției poloneze din 1830, francmason și carbonar, membru marcant a mai multe societăți democratice poloneze din Franța și din Belgia, fondator al *Poporului polonez*, asociație comunitară a soldaților polonezi exilați în Anglia, prieten cu Herzen și cu Mazzini.

19. După sosirea sa în Anglia, Herzen îl vizitează pe Mazzini care, la sfîrșitul unei discuții cordiale, îi spune: „Veți vedea, Italia are să deschidă o nouă epocă revoluționară”. Cînd Herzen se întreabă dacă este posibilă o revoluție în Europa, atîta vreme cît Franța este cufundată în dezamăgire, Mazzini îi răspunde: „Franța a adormit, însă o vom deștepta”. După cîteva zile, Herzen îl întîlnește pe Ledru-Rollin care declară la rîndul lui: „Revoluția nu poate începe decît în Franța. Știu foarte bine că prietenul nostru Mazzini gîndește altfel, dar se lasă purtat de

patriotismul său. Avem nevoie de Paris; Parisul înseamnă Roma, Varșovia, Ungaria și Sicilia și, din fericire, Parisul este pregătit. Da, e pregătit, revoluția e ca și făcută, e limpede ca bună ziua" (XI, pp. 18-33).

Referințe bibliografice

- Agulhon Maurice, *Les quarante-huitards*, Paris, 1975.
- Bertier de Sauvigny Guillaume, *La Restauration*, Paris, 1955.
- Blanc Louis, *Histoire de dix ans. 1830-1840*, Paris, 1846.
- Bouton Victor, *Profiles révolutionnaires*, Paris, 1848.
- Buonarroti Filippo, *Conspirations pour l'Égalité, dite de Babeuf*, Paris, 1957.
- Carr Edward, *The Romantic Exiles*, Londra, 1949.
- Dansette Adrien, *L'attentat Orsini*, Geneva, 1972.
- Dommangeat Maurice, *Auguste Blanqui. Des origines à la Révolution de 1848*, Paris - Haga, 1969.
- Eisenstein Elisabeth, *The First Professional Revolutionist*, Cambridge, Massachusetts, 1969.
- Furet François, *La Révolution*, Paris, 1989.
- Galante-Garrone Alessandro, *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento. 1828-1837*, Torino, 1951.
- Geoffroy Gustave, *L'Enfermé*, Paris, 1926.
- Herzen Aleksandr, *Biloe i dumi*, Londra, 1867; ediția critică *Sobranie socinienii*, Moscova, 1956.
- Préposiet Jean, *Histoire de l'anarchisme*, Paris, 1933.
- Rey Alain, „Révolution”. *Histoire d'un mot*, Paris, 1989.
- Roselli Nello, *Mazzini e Bakunin*, Torino, 1967.
- Spitzer Alan B., *Old Hatreds and Young Hopes. The French Carbonari against the Bourbon Restoration*, Cambridge, Massachusetts, 1971.
- Stern Daniel (Marie de Flavigny, contesă de Agoult), *Histoire de la Révolution de 1848*, Paris, 1862.
- Ulam Adam B., *Russia's Failed Revolution*, New York, 1981.
- Tocqueville Alexis, *Souvenirs*, Paris, 1978.
- Zacone Pierre, *Sociétés secrètes*, Paris, 1847-1849.

CUPRINS

Prezentarea autorilor	5
Prefață (Elena Brăteanu)	7
Introducere (François Furet)	17
BURGHEZUL (Heinz-Gerhard Haupt)	29
MUNCITORUL (Sidney Pollard)	67
<i>Referințe bibliografice</i>	<i>102</i>
FEMEIA (Stéphane Michaud)	103
Ce fel de cunoaștere a femeilor?	106
Cetățeană, perspectivă strălucită și inaccesibilă	112
Ele vor fi și morale	121
Fericirea de a scrie	130
Concluzie	133
<i>Note</i>	<i>134</i>
<i>Referințe bibliografice</i>	<i>135</i>
DASCĂLUL (Fabienne Reboul-Scherrer)	137
Învățător, profesor, director de țară... Vechiul Regim al școlii	140
Revoluția: ruptură sau continuitate	145
Dascălii în epoca lui Napoleon	149
Progresele pedagogiei și școlile mutuale	151
Instituția școlară după Guizot	155
O carieră intelectuală pentru popor	158
1848, o primăvară politică	162
<i>Referințe bibliografice</i>	<i>165</i>
MEDICUL (Giorgio Cosmacini)	167
Filosofia naturii și știința medicinei	169
Brownism și idealism german	171
Medicina romantică	173
Magnetism și mesmerism	175

„ <i>Similia similibus curantur</i> ”	177
Frenologia sau disciplina sufletului	180
Teoria contrastimulului și practica flebotomiei	182
Anatomism clinic și medicină fiziologică	184
O doctrină medicală înnoită	187
„Călătoria medicală” a unui student „romantic”	189
O figură „romantică”: medicul de țară	192
Apus și semnificație perenă	194
<i>Note</i>	195
PREOTUL (Philippe Boutry)	201
O figură literară: preotul de țară al domnului de Balzac	204
Creștinătatea reinventată a epocii romantice	208
Un cler pentru „vremuri vitrege”	213
<i>Note</i>	218
INTELECTUALUL (Sergio Givone)	229
Ispitind neantul	231
Estetul, <i>dandy</i> -ul, <i>flâneur</i> -ul	235
Utopistul și conservatorul	241
Melancolicul	247
Filologul	251
Visătorul și vizionarul	254
<i>Note</i>	257
REVOLUȚIONARUL (Bronislaw Baczko)	259
Moștenirea Revoluției franceze	261
Societăți secrete și baricade	268
Mărirea și decăderea revoluționarilor	288
<i>Note</i>	296
<i>Referințe bibliografice</i>	300

activității ei înseamnă întâlniri mai dese; efectivele mărite și elaborarea de proiecte concrete de acțiune directă cer un minimum de arhive, grafice, planuri de străzi etc. Însă, cu cât oamenii sînt mai mulți, cu atît secretul este mai greu de păstrat; cu cât adunările devin mai dese, cu atît mai ridicate sînt riscurile de a fi descoperite de către poliție; cu cât sînt mai numeroase treptele intermediare dintre bază și centrul de conducere, cu atît ansamblul este mai eficient și mai transparent; cu cât informația este mai completă, cu atît mai mare este pericolul de a compromite întreaga acțiune în caz de capturare a documentelor. La toate acestea să adăugăm că a conspira mai înseamnă și să suferi repetate eșecuri, să depășești descurajarea, să ridici o nouă organizație pe ruinele celei vechi, distrusă de poliție, să-ți cauți adepți și să-i verifici, să eviți informatorii și provocatorii etc.

Schema de organizare preluată de la carbonarii italieni și adaptată condițiilor din Franța părea să răspundă cel mai bine tuturor acestor exigențe și constrîngeri. Ea se sprijină pe trei principii: celule de bază separate unele de altele, instanțe intermediare ierarhic structurate – respectiv din ce în ce mai puțin numeroase – și un comitet director plasat în vîrfurile piramidei, centralizînd deciziile. Regulamentul carbeneriei prevedea trei tipuri de adunări* subordonate unele altora: adunările separate, adunările centrale și înalta adunare. Fiecare grupare de douăzeci de carbonari forma o adunare separată care își alegea un președinte, un cenzor și un deputat. Cînd numărul adunărilor separate din același oraș sau departament ajungea la douăzeci, deputații lor se reuniau și formau o adunare centrală; în sfîrșit, deputații acestora din urmă numeau înalta adunare și erau singurii care se aflau în legătură cu ea. Așadar, cei care trebuiau să asigure alegerea acestor instanțe de jos în sus erau carbonarii. Practica a impus însă principiul invers: fondatorii, care erau singurii membri ai viitoarei asociații, începuseră prin a proclama înalta adunare, apoi fiecare strînse cîțiva oameni cu care formă o adunare centrală și, la rîndul lor, membrii acestora se străduiră să constituie fiecare o adunare separată, desemnîndu-se pe ei înșiși deputați. Cum am mai spus, fondatorii au cooptat în înalta adunare personalități ale opoziției liberale, care, de altfel, nu participau decît în mod sporadic la reuniuni.

Societatea pentru drepturile omului adoptă o organizare asemănătoare, făcînd-o totodată mai suplă. La Paris, orașul era împărțit în secțiuni, numărînd fiecare cel puțin zece oameni și cel mult douăzeci, distribuite pe arondismente sau cartiere; fiecare era condusă de către un șef, un subșef și trei *cvinturioni*; fiecare arondisment era condus de un comisar, iar întreg ansamblul avea în frunte un comitet central alcătuit din unsprezece membri (ca președinte al acestuia a fost ales Godefroy Cavaignac). Secțiunile purtau nume precum Viitorul, Democrația,

* În original, *vente* de la italianul *venti* (= douăzeci) (n.t.).

Unitatea etc. Cele mai multe dintre asociațiile din provincie au adoptat o structură asemănătoare. Fiecare păstra o anumită autonomie, însă toate primeau în mod regulat ordine de la societatea-mamă, ca în modelul iacobin; societatea din Lyon era, de altfel, cel puțin tot atât de puternică ca cea din Paris. Societățile Familiilor și Anotimpurilor, amîndouă marcate de puternica personalitate a lui Blanqui, au adoptat structuri mai rigide, aproape militare. În cadrul celei dintîi, nucleul era o *familie* numărînd între cinci și doisprezece membri și reunindu-se sub comanda unui șef numit de la centru; cinci sau șase familii alcătuiau o secțiune comandată de un șef de secțiune; două sau trei secțiuni formau un cartier avînd în frunte un șef de cartier. La rîndul lor, șefii de cartier depindeau de un agent revoluționar, care era membru al comitetului aflat în fruntea societății (de altfel, această structură semăna mult cu organizarea adoptată de *Conspirația pentru Egalitate* în 1796 și descrisă pe larg de Buonarroti în cartea sa). Societatea nu exista decît la Paris, activitățile fiindu-i subordonate pregătirii unei insurecții în capitală. Intrînd în asociație, fiecare membru era dator să aducă o anumită cantitate de pulbere proporțională cu averea sa. Comitetul rămînea secret, nefiind cunoscut de către membrii societății; el nu trebuia să se arate decît în momentul declanșării insurecției, în timpul căreia membrii trebuiau să se supună șefului, respectînd toate rigorile unei discipline militare. Le era, de altfel, interzis să coboare în piața publică atîta vreme cît Comitetul nu se punea în fruntea asociației. Societatea Anotimpurilor reia aceleași principii. Celula de bază, alcătuită din șase membri aflați sub conducerea unui al șaptelea, intitulat *duminică*, reprezenta o *săptămîină*; patru *săptămîni* formau o *lună* comandată de un șef numit *iulie*, care nu cunoștea – în principiu – decît cele patru *duminici* care îi erau subordonate; trei *luni* alcătuiau un *anotimp*, avînd în frunte un șef numit *primăvară* care, la rîndul lui, nu cunoștea decît lunile *iulie*; în sfîrșit, patru *anotimpuri* formau un *an*, aflat sub conducerea unui *agent revoluționar*. Tuturor șefilor sau membrilor le era interzis să scrie sau să dețină documente privind Societatea (lecție învățată în urma nimicirii „Familiilor”). Membrii asociațiilor nu purtau asupra lor nici arme, nici pulbere; conducerea supremă trebuia să rămîină necunoscută pînă în ziua insurecției.

Inițierea noilor aderenți, transmiterea directivelor, elaborarea de proiecte insurecționale etc. implicau în mod necesar întîlniri mai mult sau mai puțin regulate între membri la diferite niveluri ierarhice. Așa, de exemplu, înalta adunare a carbonarilor se putea reuni chiar și de trei ori pe săptămîină. Pe durata iernii 1835-1836, Societatea Familiilor și-a pregătit cu asiduitate stocuri de muniție (cartușele pe care trebuiau să le aducă membrii săi erau insuficiente). În acest scop, ea a închiriat o casă la Paris unde a fost instalat un laborator improvizat. Un grup de membri lucra în mod regulat acolo, iar șefii și în special

Revoluție și Restaurație, conservatorism social și impunerea unor noi ordini politice și socioeconomice, mari speranțe și tragice deziluzii – între astfel de polarități ia naștere și se zbate omul romantic la cotitura dintre secolele al XVIII-lea și al XIX-lea.

Cele opt portrete incluse în volum, care poartă semnătura unor autori de prestigiu și beneficiază de îndrumarea profesorului François Furet, se întregesc unul pe celălalt, reconstruind imaginea unei lumi fascinante.

- **Burghezul**
- **Muncitorul**
- **Femeia**
- **Dascălul**
- **Medicul**
- **Preotul**
- **Intelectualul**
- **Revoluționarul**

În aceeași colecție au apărut:

- Jacques Le Goff, *Omul medieval*
- Eugenio Garin, *Omul Renașterii*
- Michel Vovelle, *Omul Luminilor*

În pregătire:

- Guglielmo Cavallo, *Omul bizantin*
- Rosario Villari, *Omul baroc*



EDITURA POLIROM
ISBN 973-683-543-X